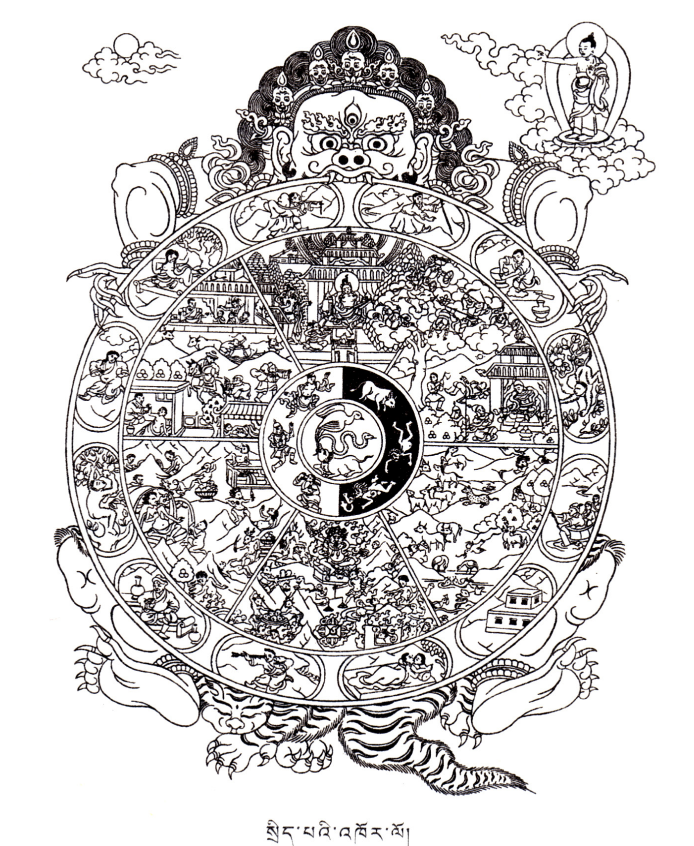
目　录

量理宝藏论释







སྲིད་པའི་འཁོར་ལོ།

六道轮回图





第四十三节课

顶礼本师释迦牟尼佛！
顶礼文殊智慧勇识！
顶礼传承大恩上师！

无上甚深微妙法　百千万劫难遭遇
我今见闻得受持　愿解如来真实义

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

下面我们讲《量理宝藏论》第八品，前面七品主要从总反体的角度讲述所知的量，第八品以后主要讲能知量的自性。

乙二（决定能知量之自性）分二：一、法相之安立；二、抉择各自事相之义。

丙一（法相之安立）分三：一、总说法相、名相、事相之自性；二、分别决定量之法相；三、抉择法相所表之义。

分别抉择量之法相很重要。前一段时间，我们讲第二品的时候也说过，第二品讲非量的篇幅比较多，到第八品的时候正量会讲得很细致。大家都知道，因明就是量学，是讲述“什么是正量”的学科。本品对“真正的正量”抉择得非常详细，所以我们一定要好好学习。

在讲正量之前，讲了法相、名相、事相。讲这三种概念的时候，有诸多由遮破因明前派引发的辩论，显得稍微有点难度。然而这些辩论与“释迦牟尼佛成立为量士夫”等辩论相比较，意义显得也不是很大。因为我们相续中必须真正生起“世尊为量士夫”、“佛法为正量”的定解，所以，这些道理对我们来讲具有非常大的意义。并且，学习因明也是为了达到“对佛的信心永不退失”这样的一种目的。

丁一（总说法相、名相、事相之自性）分三：一、建立三法周遍所知；二、决定能遍三法之自性；三、三法各自之安立。

戊一、建立三法周遍所知：

三法周遍诸所知，是故阐释彼安立。

这里是说，这三种法是大家经常接触的法相、名相和事相。我们平时要了知一个事物的时候，必须要通过这三种法来了知，这三种法实际上周遍所有的所知。

那么，“所知”这一名词的含义是什么呢？大家应该知道，凡是我们心了知的对境，就叫做所知。所知可以包括有实法、无实法。如果从广义的角度来讲，有为法、无为法，包括涅槃在内的所有法，都可以包括在所知中。所知，我们有时候也可以用“万法”来代替，也可以

合起来称为“所知万法”。总之，轮涅所摄的所有法，都可称为所知。法相、名相和事相这三种法，其实是周遍所有法的，没有一个法不周遍，凡是轮涅所摄的法，这三种相必定具足。不论何法，只要心里可以浮现出来，都具有名相、法相和事相，这三种法周遍一切所知万法，就像虚空遍于整个世间一样。

在这里，作者萨迦班智达通过正理来说明，这三种法如何安立。

此三种法周遍所有的万法，这一点是通过什么道理来了知的呢？是通过自己的自证来了知的。我们通过自证了知的时候，一个所知法，当它浮现在我们心前时，所出现的与其他任何法截然不同的特点，就叫做法相。关于法相的分类，有些是从作用的角度来分的，有些是从本体的角度来分的，有些是从因果的角度来分的。不管怎么样分，凡是我们心前浮现出任何一个法的时候，显现出来的一种与其他任何法不共的特征，就是这个法的法相。

法相的名词，我们平时学《俱舍论》、中观，包括学一些密宗法的时候，经常会遇到，所以大家务必要搞清楚。以后遇到法相的时候，一定要做到“哦，法相就是这样的”才行。比如你的心里面显现出一个人的形相，当然你能不



能用语言表示，这是你的事情；但是你的心里面，这个人跟其他任何人有一种不同的特征，不管是从相貌上还是从语音上，当你心里面想起这个人的时候：“噢，这个人就是这样的。”他有一个不共的特点，这就是法相。这个法相跟其他任何人与非人或者其他事物的特点不混杂，唯他具有。如所有人的法相是知言解义，而这种不共特点也唯有人才具有；从严格的角度来讲，其他的众生是不具有的。所以我们这里，不管是黄牛也好，人也好，或者瓶子、树木等等，当这个法浮现在脑海里面的时候，它与其他任何法相比有一种不同的特点，这就叫做它的法相。

那什么是名相呢？所谓名相，就是名言和心识互不错乱可以耽著的对境的法。这是什么呢？比如说黄牛的法相是项峰、垂胡，这种法相其他任何动物都没有，唯有黄牛具有。而具有这种特点的是什么呢？就是黄牛。如果没有黄牛的名称，光是在脑海里显现，那就没有办法表示。所以人们就通过法相对所了知的法立名。它的名跟心里面所执著的对境，这两个互不错乱，这样的一种法叫做名相。

带有特征性而显现的则为事相。比如刚才所举的黄牛，它的法相是项峰和垂胡，它的名




相是黄牛，实际上它们都是一种总相，而这种总相必须要依靠一种代表性的事物才能成立。我们从世间的语言来讲，必须有一种代表性的具体事物。那代表性的是谁呢？就是外境中黄牛所指代的那个具体的动物。当然，黄牛中既有花白的黄牛，也有黑色的黄牛，还有白色的黄牛等等；如果我们把花白的黄牛作为例子来说明，那么它就是这里具有特征性的显现。

这样以后，既有法相，项峰垂胡在它的身上可以出现；也有名相，人们都把它叫做黄牛；然后，具足这两种特征性的动物，就是事相，"哦，这就是一头黄牛"，我们单独指出来，事相的概念就是这样的。所以不管任何一个法，只要你能给它取名字，或者只要能浮现在你的心前，它就有不共的特征。也就是说法相也可以显现出来，名相也可以显现出来，事相也可以显现出来。

学因明的过程中，大家也不要光是把《量理宝藏论》看一遍，其他什么都不想，什么都不观察。这样的话，你的智慧肯定没有什么进步。大概的理论我已经给大家作了介绍，下来过后，你们自己也要详详细细地分析。比如心里面显现出来的电灯，它跟任何其他法有什么不同特点？也就是它的法相是什么，它的名相

是什么，它的事相是什么？自己经常这样串习，那我们表示任何一个法就会很容易。其实，我们学习任何一部论典，法相、名相、事相都很重要。如果我们既知道法相，又知道名相，还知道事相，那么这个法就可以无有困难地表示出来；如果我们不知道，那么就很容易将这个法跟其他法混为一体。比如学《现观庄严论》的时候，我们首先要知道：遍知的法相是什么？遍知的名相是什么？遍知的事相是什么？接下来，它的分类、作用、果等等，再这样继续分析下去。所以，任何一个法都应该通过这三种相来了知。不仅仅是学因明，在学其他学问的过程中，这三相都非常重要。作者在这里已经说了，这三种相遍于一切法。

其实，无实法也可以具有这三种相。比如听到有人说"石女的儿子"，可能很多人的心里面就会想："哦！可能石女的儿子就是这样的"。心里就会随之显现出一种形相，这个形相跟其他任何儿子不相同的一种特点，如果在你的脑海里现前，那么这就是他的法相。他的名称就是名相。在不同方位，具代表性的不同行相，也可以根据你的遣余识来决定。因为，石女的儿子不可能真正在自相上安立。像瓶子那样，它的作用作为法相，瓶子作为名相，金瓶作为

事相，这种安立方法在石女的儿子上肯定是没办法的；但是我想，以遣余识可以安立。因此，我们心里能显现的任何一个所知法，都可以具有这三种相。

戊二（决定能遍三法之自性）分二：一、认识本体；二、各自之法相。

己一、认识本体：

法相能了境之法，名相所了心之法，

事相所了所依法，彼等即是能所立。

下面我们要详细地分析：什么是法相？什么是名相？什么是事相？首先是法相，它是能了知的法。任何一个法，依靠法相能了知它的特点、作用、本体等，所以它叫做能安立的因，或者是能了知的因。任何一个法，如果我们想要知道它，就必须依靠法相。比如说黄牛，在印度的一些经论中都这样说的，在它背上有一个项峰，在它脖子下面有一个垂胡。

现在，在印度南方和北方，还是有少数的黄牛。原来上师如意宝去印度的时候，我们还特意去看了黄牛。上师说：小的时候，每天口头上都在讲黄牛、黄牛，但根本不知道黄牛长得什么样；现在已经到了印度，我们必须知道黄牛长得什么样，它背后的项峰到底是什么样的，它下面的垂胡到底是什么样的。实际上，




跟水牛比较相似，但也有点不同。

项峰和垂胡，实际上是黄牛的不共特点，这是它形状方面、肉体上面的一种特点。具有这种特点的，唯独是黄牛，别的动物没有。有些因明书里面说，这是牦牛的特点，其实牦牛并没有这个特点，它是青藏高原上的一个特有物种。因此，不能把这个法相安立在牦牛上。法称论师以及其他有关因明论典，还有一些中观的讲义，都经常讲黄牛的法相。

这里的能了知，就是依靠这个法相能明白某个法，所以它叫做能了之因。依靠它来了知某个法，所以称之为因，比如项峰和垂胡。而且，应该说它是在外境上安立的一种法，是外境上成立的一种法。为什么这样讲呢？因为，从耽著的角度来讲，这并不是黄牛的名称，也并不是代表性的具体动物，它完全是黄牛的特征，是在外面的事物上拥有的特征，所以法相叫做外境上的法。

关于这个问题，解释的时候稍微有一点困难。我们不能认为，法相真实在外境上存在。如果法相真正在外境上存在，那么知道法相的人就会知道这个事物。这样一来，就像我们前面讲遣余一样，凡是看见黄牛的项峰垂胡的人，都会知道这是黄牛。比如说，以前从来没有见



过，也不知道它是什么动物的人，一看见它的项峰垂胡的时候，就会知道它是黄牛，有这个过失。因为，知道法相的话，这个事物就必定知道。如果法相在外境上真实存在，那就有这种过失。那么，作者为什么说它是境之法呢？因为，从耽著的角度来讲，它跟名相完全是不同的，它是外境的一种特点。比如知言解义是人的法相，那么知言解义的特点就应该在人上存在；而这种特点，也应该说是与遣余识相结合，从耽著对境的角度来讲，它是外境的法。

法相是外境的法，而名相是心识的法。刚才说了，名相是所了，也是心之法。意思是什么呢？就是说名相是所了知的法，如果我要知道黄牛，黄牛就是我要知道的对境的法，也就是通过法相能了知的果。所以说，黄牛这个名相是假立的，不是外境上真实存在的，因此我们称之为心之法。这个问题还是比较关键，法相是外境之法，而名相是心之法，法相是能了知，名相是所了知，一个是了知的因，一个是了知的果，法相和名相是从这种角度来分类的。

第三个叫做事相。事相是怎么样的呢？能了知的法相和所了知的名相，这两个依靠谁呢？依靠事相。所以事相既是所了知的法，也是依靠处。法相和名相都是依靠事相而存在的。



比如说，项峰垂胡谁具足呢？黄牛具足。黄牛是名称，黄牛这一名相依靠谁呢？就是依靠花白或者黑色的黄牛。因为名相和法相都要依靠具体的事相，所以事相叫做所依法。

境之法、心之法、所依法，这三个法各自有不同的特点。我们以前学中观的时候也经常遇到名相、法相和事相，但那时没有细讲。我当时也说，到时我们讲《量理宝藏论》第八品的时候就会知道。因为关于名相、法相和事相的详细道理，平时我们以走马观花的形式，是绝对没有办法了知的。你学中观的时候，不可能整天从它们的作用、本体和分类上这样分析。所以现在，我们要在这里进一步地深入学习和了知。

这三者之间，实际上有能立所立的关系，在这里能立所立也就是能知所知的意思。也就是说，我们依靠法相能了知所知的名相，然后通过名称能了知它真正事物的本体——事相。比如我们说，具有项峰垂胡的是什么动物？就是黄牛。首先知道它的特点，然后就知道具有这种特点的事物的名称——黄牛。这种名称指的是什么样的动物呢？然后我们就亲自到牛圈里面去，“哦！这就是真正的黄牛”，单独指出了一头花白或黑色的黄牛。那个时候，既知道法相，又知道名相，同时事相也展现在你的面



前。通过这种方法，对任何法我们都会了知的。它们之间的能依所依关系，就像依靠印章印出的花纹一样。因为花纹没有，那你根本不知道印章上面刻的是什么，或者说印章上面刻的东西，通过它在纸上留下的印纹才能了知。这三者，一定是依靠我们的遣余识来了解的，这也是非常关键的。因为因明前派的有些论师，不知道这三种法是依靠遣余来了解的，从而出现了下面的种种辩论。所以我们学习因明的时候，最关键的问题就是遣余。如果我们知道了遣余，其实在黄牛的一个本体上，就可以从法相、名相、事相三种不同的角度来了知。但是在这个时候，也有一些境法和心法的差别。

有些人可能这样问：既然它们全部是遣余识的一种显现，那为什么法相叫做外境的法，名相叫做心识的法呢？这是从耽著的角度来讲的。我们从耽著的角度来讲，一说黄牛特点的时候，就根本不会认为它是一种总相的法，而会认为它的特点是实实在在的。我们都会这样认为，项峰垂胡绝不仅仅是一个名词，它在黄牛的本体上是存在的。所以从耽著的角度来讲，它应该是境法。但实际上，不管是名相、法相还是事相，全部是我们遣余识的不同安立：一个法变成很多，很多法变成一个。知道了这个

原则，也就知道了三相的具体分类。所以遣余识在因明的前前后后都非常关键。

己二（各自之法相）分二：一、总说；二、别说。

庚一、总说：

三法悉皆需理由，若无一切成错乱。

这里说，法相、名相和事相的安立或分类，应该有不同的理由。我们刚才讲了，项峰垂胡叫法相，而其他的两相——黄牛和具有特征的花白，这些不叫法相。当然，这必须要有个理由，如果没有这个理由，法相就不能安立。而且三相每一个都需要不共的理由，不能没有理由。我们也这样想，为什么项峰垂胡就叫做法相，而其他两者不叫法相呢？如果只有法相所表示的境法可以叫法相，而其他两者不能叫法相，那么应该有一个不共的理由。如果没有理由，那么我们整个世间的很多法，都成了既是法相又是名相了，这样就有互相错乱的过失。这是总说。

庚二（别说）分三：一、法相之理由；二、名相之理由；三、事相之理由。

辛一、（法相之理由）分三：一、破法相不需要法相之观点；二、安立需要之法相；三、彼所遣过失之详细分类。

壬一、破法相不需要法相之观点：

在这个问题上，大家应该清楚，因明前派论师们的说法有些不同：有些说法相不需要法相；有些说法相的意义不需要法相，但是名称上需要法相；有些说不但法相的意义需要法相，而且名相也需要名相等。下面，我们就对这个问题进行分析。

首先说对方的观点：

有谓法相具实体，无需法相需无穷。
有谓义虽无所需，建立名言则必需。
余谓义需其名相，同彼如因无穷尽。

这里有三种观点。

因明前派论师的第一种观点认为：法相实际上是一种实体，因为是实体的缘故，所以它不再需要法相；如果法相还需要法相，那就变成无穷无尽了。

大家都应该知道，因明前派在很多方面有实体的概念。比如说黄牛的项峰垂胡，他们认为这个法实际上在外境当中真实存在，是认识它的本体的一种实体法，通过这个法相能完全了知黄牛，它并不需要第二个法相，一个法相就可以了。因为这个法相是实有的法，它完全能表示它的本体。法相有实体的缘故，不再需要法相，一次法相就可以了。如果再需要法相，




那这个法相又需要第二个法相，第二个法相又需要第三个法相……这样就变成无穷无尽，最后第一个根本的法相也无法成立，有这个过失。所以，法相不需要法相。当然，关于法相有没有法相、名相、事相的问题，下面还要进行辩论。

但我们自宗并不是这么简单，法相到了第三次以后，不再需要法相；没有超过三次时，为了表示法相也是所知的道理，还是需要法相。因为我们前面讲过，所有的所知都具有三相，那法相的法相是不是所知？如果是所知，那它也必须要具有法相、名相、事相；如果你说它不具有法相，那它就不是所知了。前面我们第一个立宗，凡是所知都具有三相。所以对方“法相不需要法相，只要一次法相”的说法，是不合理的，我们不能承认。

第二种是夏瓦秋桑等论师的观点：“有谓义虽无所需，建立名言则必需。”法相从意义上不需要法相，从名言上需要法相。我们前面也讲了名言证成量和义理证成量，他们认为，从法相实在的本体上来讲，从实在意义的角度来讲，或从义理证成量的角度来讲，法相不再需要法相。因为意义上，黄牛已经完全通过它的法相了知了，所以不再需要其他的法相。但是为了表示它的法相是所知，从这个角度来讲，从它

的名言的角度来讲，还是需要法相。他们说从意义上不需要法相，而名言上需要法相，有这种说法。实际上这种说法也是不合理的，因为如果意义上它不需要法相，那名称上的法相也是虚无缥缈而已，实在不合理。

“余谓义需”，其他论师认为，不仅在名言上法相需要法相，而且在意义上，为了表示它（法相）作为所知，法相也需第二个法相，第二个法相也需要第三个法相……这样直至无穷无尽；不仅法相无穷尽，名相也有名相，第二个名相也有第三个名相，第三个名相也有第四个名相……这样名相最后也到了无穷无尽。所以，刚才颂词上说“其名相同彼”，同彼是指名相跟前面的法相完全相同，无穷无尽。“如因无穷尽”，“因”指的是推理，是说跟推理一样。那怎么样推理呢？比如说“声音是无常，所作之故”，这一个推理是正确的论式，因为它三相齐全的缘故。第一个三相齐全的推理是正确的推理，因为具有第二个三相齐全的缘故……那这样，为了证明第一个推理正确，需要有无穷无尽的后面的推理来证明，最后一直到无穷。比如第九十九个推理是非常正确的，为什么呢？它具有三相之故，并且后面的第一百个推理也是正确的，因为它三相齐全之故。一直这样推

下去，最后变成无穷无尽。

以上是因明前派的三种不同观点，这些论师们的观点有些不同。对“法相到底需不需要法相”这一问题，大家应该深入思维、互相探讨。

下面，萨迦班智达遮破对方的观点：

安立之因未决定，所立之果若决定，
法相已成无必要，未定无尽皆失坏。

这是一次性遮破上面所讲的一切观点。前面，有些说法相不需要法相；有些说从意义上不需要法相，而名言上需要；有些说意义和名言都需要法相，而且是无穷无尽。总之，有些说需要且无穷无尽，有些说不需要，说法是不相同的。把这些说法归纳起来，我们用这种方式一并遮破。

法相是了知名相的手段，依靠法相能了知名相，这就是法相的作用和意义所在。既然这样，“安立之因未决定，所立之果若决定，”“因”指的是法相，“决定”是确定、了知的意思。意思是说，你们的能安立因——法相在没有决定或者没有了知的情况下，所安立的果的名相决定还是不决定？了知还是不了知？也就是你们这个尚未了知的法相，依靠它到底能不能了知所立的名相？能决定还是不能决定？如果说能决定，也就是能了知的因——法相虽然没有决

定，但是所安立的果——名相可以了解，那么前面的法相已经成了没有任何意义。为什么呢？因为，在法相根本不需要的情况下，你们对所安立的果已经了解了。比如说，在根本没有了解项峰垂胡的情况下，就完全知道了黄牛到底什么样，那这个法相还有什么用呢？根本没有任何用。又比如“声音是无常，所作之故”，所作实际上是这里能了知的因，如果在这个因没有了知的情况下，所了知的所立（无常）已经知道，那它的因就无有任何作用。所以，如果你说能安立的因没有决定的情况下，果已经决定了或者果已经了知，那么法相已经成了毫无意义，这是一个。

“未定无尽皆失坏”，刚才是决定，现在反过来说，没有了知因的情况下果不了知。如果说不了知，那么已经失毁了无穷无尽的立宗。你们不是承认法相无穷无尽吗？可现在却说，在没有了知法相的情况下，这个果是不能决定的，果是不能了知的；如果说果不能了知，那么了知果的机会永远也不会有。为什么没有呢？因为你们承认法相是无穷的，既然法相无穷，那我们一直追追追，末尾的法相什么时候能了知呢？没有一个了知的时候。如果最后这个法相没有了知，你们不是已经承认了吗：在

法相没有了知、决定的情况下，果的名相不容知道；那这样，你们因明前派论师了知果的情况永远也不会存在。

这个推理方法，我希望大家详细观察一下，不然可能不太好懂。因明前派刚才说了三种不同观点，概括而言我们可以这样遮破，这个话简单说很容易：没有了知法相的情况下，你们的果（名相）知不知道？如果说知道，那法相就不需要；如果说不知道，那你们因明前派永远也没有了知名相的时候，因为你们承认法相无穷的缘故。很简单，谢谢！（众笑）

我第一次学的时候，到了第八品，尤其后面还有一些比较复杂的，好像迷迷糊糊不知道在说什么。我看很多人的表情不是这样的，你们好厉害哟！

下面，对方是这样说的：

因事相立所立义，是故无穷无过失。

因明前派认为，我们无穷无尽的过失绝对是没有的。为什么没有呢？因为因的事相，它能够了知或者建立所立的意义。他们说，无穷的过失是没有的。为什么呢？他们认为，不仅仅是依靠法相来了知，而且推理的事相，它能够了知或者建立所立的意义。因的事相指的是推理的事相。推理的事相呢，比如说“声音是

无常，它是所作之故”，我们说这种推理完全是正确的，因为三相齐全之故；到第二次推理的时候，这个推理的事相就变成了刚才的“所作”。这个可能有点复杂，大家好好地分析一下。所谓因的法相就是三相齐全，因的事相指的是第一次推理中的所作等，在这里所作等是因的事相。所以对方认为，虽然法相无穷无尽，或者法相不了知的情况倒是有的，但是我们认为，依靠因的事相可以了知所立，不管是黄牛也好，或者是声音的无常也好，这些都是依靠因的事相来了知的，所以你们给我们发的过失绝对是不存在的。因明前派是这样认为的。

我们进行驳斥，如果你们以因的事相来了知一切万法，那么以后用三项推理的时候，也不用三相推理了；或者，了知黄牛的时候，依靠项峰、垂胡，这也不需要了。那这样，有很多事情非常不方便。下面用这种方式来破他们的观点：

三相垂胡未决定，唯定所作及花白，
无常黄牛亦应知。

本来，表示这是正确的推理（因），需要三相齐全；表示这是黄牛，也必须要知道它具有项峰和垂胡；但是，如果你们这样承认，尽管没有了知表示因的三相推理，以及表示黄牛的

法相——项峰垂胡，虽然这些都没有决定，但“唯定所作及花白，无常黄牛亦应知”，仅仅了知所作或者是看见花白，无常和黄牛就应该能了知。在三相推理中，仅仅知道所作，无常的道理就完全可以明白了；仅仅看见花白的动物，就完全应知道：“噢！这是黄牛。”应该是这样的。为什么呢？因为你们说，依靠因的事相足能建立所立的意义。这样的话，三相推理中所作就是事相，以所作能了知无常的话，那知道所作的人，在他的相续中永远也不可能产生柱子是常有的增益了，有这个过失。然后，如果依靠事相真的能了知名相，那么凡是看见花白动物的人，都会知道这是黄牛。比如说，从来没有去过印度的人，谁都不知道黄牛；但按你们的观点，当一个从来没有学过因明，也从来不了知黄牛的汉族人看见花白的时候，他也应该知道这是黄牛了，因为你们不是依靠事相来了知名相吗。那这样一来，凡是看见这种花白动物的众生，都会知道它就是具有项峰垂胡的黄牛，有这个过失。实际上并不是这样的，因为必须要依靠法相才能了知。我们可以这样说，现在看见的前面这头花白动物，它就是黄牛，因为它具有项峰垂胡之故。以这种推理我们完全能了知：噢，原来我看见的这个动物就是黄

牛。然后，我们可以在不知道声音是无常的人面前说“你所听到的声音绝对是无常的，因为它是所作之故，凡是所作都必定是无常的，犹如柱子”，我们可以用这种方式来进行推理。但是，按照你们因明前派的观点，这也完全是不合理的。

不过，话说回来，因明前派的论师们也是非常了不起的。最近在美国，有人专门收集藏传佛教前辈高僧大德们的作品，已经搜集了很多本。前一段时间他们给我带来一本，我看了一下，因明前派大德们的因明论著，还是相当的丰富。从一个角度来讲，他们对因明的贡献也是非常大的；但是在显现上，尤其是在遣余的问题上，我们这里法相、事相的问题上，前面总和别的问题上，始终都是有遣余在外境上存在等，在显现上不太符合法称论师意趣的观点。所以因明后派中，以萨迦班智达为主的高僧大德们，在有关因明论著里对这些观点着重进行了破斥。其实，他们应该是为了让众生开发智慧，打开思路，而在我们面前故意如此显现的。因明前派的大德们都装着不懂，非要说外境上存在自相，遣余在外境上真实存在；这个时候，萨迦班智达开始站起来与他们进行辩论，应该是这样。



第四十四节课

今天我们继续学习《量理宝藏论》第八品，现在正在讲别说当中的法相之理由。其中，破法相不需要法相的观点昨天讲了一些，这个问题比较重要，下面接着进行阐述。

许谓名言亦复然，若无可耽非所知，
设若有可耽著事，则彼乃后之法相。

我们昨天讲了，法相到底有没有法相，这个问题下面还会阐述。从心的遣余上面来讲，法相再有一个法相，第二个法相又有一个法相，第三个法相又有一个法相，这样延续下去，就像我们那天分微尘的数目一样，可以变成无边无际。但是，我们在这里分析的时候并不需要这样，这个问题前面已经讲了一些。

有些论师认为“名言亦复然”，这里的名言就是名相的意思，他们认为名相也是一样的。怎么一样呢？这个名相有没有第二个名相？对此，他们是这样观察的：“若无可耽非所知，设若有可耽著事，则彼乃后之法相。”对方是这样问的：名相具不具足可耽著事？可耽著事也就是它的法相，因为我们知道，名相的法相就是名言、心识互不错乱可耽著之事。也就是说，对方给我们提出了这样一个问题：你们的名相

具不具足法相？如果它没有可耽著，也就是说名相的法相不具足，那有什么过失呢？名相就不是所知了，因为它没有法相的缘故。我们前面也讲了，法相、名相、事相三法周遍于所有的所知万法；这样一来，名相实际上就不是所知了，有这个过失。如果说这个名相有可耽著之事，也就是说它具有法相，那么这种名相实际上已变成后面的法相。比如说，黄牛是第一个名相，那这个名相具不具名相？如果它具足名相，那第二个名相的对境，也就是说第二个名相的法相，就是刚才那个黄牛。黄牛实际上是具有项峰垂胡的动物，所以说，第二个名相的法相，就成了具有垂胡者。

如果我们说这个名相还具足名相，那么第三个名相的法相，就成了第二个名相。也就是说，第二个名相实际上成了第三个名相的法相。这样一来，这个名相又需要有一个名相，下个名相又需要有一个名相……最后就有无穷的过失。这个大家应该清楚吧！

关于这个问题，刚开始的时候，好像不知道怎么分析，有这种感觉。实际上，跟我们昨天的推理基本上一样，但这里也有所不同，是名相具不具足名相的问题。昨天说了，黄牛叫名相，垂胡叫法相，花白叫事相。现在从中提

出来名相，你的名相，它具不具有第二个名相？如果它不具足第二个名相，那么第一个名相就不是所知了。因为，语言也可以说，心也可以认知的东西才叫做所知，它没有名相的话，那就不是所知了，有这个过失。可是，这一点是不能承认的，为什么呢？因为，明明我现在正在说名相的名相，心里面也正在显现。那这样，就不能说名相不具足名相。如果你说名相具足名相，那么第二个名相也应具足一个名相……比如说，第一个名相是黄牛，黄牛实际上是具有垂胡的动物的名称，它具不具足名相？现在这个黄牛也作为法相，它具不具足名相？也就是说，黄牛的名字是什么？然后黄牛名字的名字是什么？然后黄牛的名字的名字的名字是什么？那这样，后面就有无穷的名字。

有时候我们也可以这样想，比如说这个小和尚叫冬冬，冬冬就是这个调皮的小和尚。我们说他叫什么名字呢？他叫冬冬。那么，冬冬这个名字有没有名字呢？如果说没有名字，那么第一个冬冬的名字已经变成非所知了，谁都不能知道他的名字了。如果你说他的名字有名字，那么他的名相就有了第二个。第二个如果不具足名相，它就不是所知了；如果具足名相，就有了第四个……就这样去观察，最后冬冬满

天下，冬冬遍于整个世界，或者变成无穷无尽，有这个过失。

如果我们对这个问题没有做详细观察，就会认为别人提出的问题很尖锐。你说名相的名相，有名相也不能说，有就变成无穷无尽了；如果说没有，那么名相绝对成了非所知了。但是不能说不是所知，因为违背现量。你看，我现在明明都可以说他的名字的名字，只不过名字的名字，我没有取出一个适当的词而已，实际上心里面也可以显现出来，嘴里面也可以表示。因为我们前面也讲了，法相是指浮现在心面前的所了知的法，它与其他的法有截然不同的特点，这种特点就叫做法相。那这样，我们说“名相的名相”，实际上脑海里面肯定有一种与其他法完全不同的概念，而且语言也可以这样说，很明显它已经具足法相。具足法相，肯定有名相；有了名相，事相也肯定存在。那这样，三相是不是已经变成无穷无尽了？很多人有这种怀疑。这是对方的观点。

这个问题，刚开始的时候真的有点不好分，大家还是要详细观察。因为你懂得了一些道理以后，掌握因明的秘诀就不是特别困难。所以，我们前两天对七品以上的每一品都出了一些题，组成今年的“超级”问答。这些题也都是

分别针对一个中心提出来的，希望你们到时候也应该围绕这些问题进行辩论。

刚才这个问题一提出来的时候，有些道友可能觉得这个到底怎么回答啊？没有学过因明的人，你对他这样问，他就会觉得有点困难。但是你学过因明，尤其是前面的遣余搞得比较清楚的话，这也不是特别的困难。

下面是萨迦班智达用同等理来驳斥对方。

若尔枝桠亦复然，无有枝桠非为树，
彼有枝桠则树木，亦成法相无止境。

这是对他们的辩驳，也可以说对他们照样提出一个问题。在提出问题的时候大家应该要清楚，刚才名言的名言或者名相的名相，这些只不过是在我们的遣余识（分别念）面前，一直耽著为无穷无尽的。比如我们平时说的兔角，兔角是怎么样产生的，兔角的兔角有什么样的颜色、有什么样的形状……在我们的遣余识面前，它可以变成无穷无尽，这是可以延续下去的。这个兔角，其实是分别念随便想的一个东西，然后语言也随之这样说。实际上，从分别念反体的角度来讲，比如牦牛的名相，它有没有第二个、第三个、第四个……这样下去，无量无边也是可以的。

但是，我们这里是建立法相和名相的时候，

所以不能脱离实际，不能与外境中所判断的事物完全脱离。你如果完全脱离，那分别念与外境就毫不相干，这样就不符合实际。所以我们分别的时候，不能完全耽执一个遣余识来进行分析。所判断的名相跟外面具有法相的事物，这两个应该以无二无别的方式来建立，如果得到建立，再也没有必要去分析。比如黄牛，它具有项峰垂胡，项峰垂胡是外境上的法，这个法具足的动物，我们称之为黄牛。黄牛的名称跟外境动物的意义在我们的脑海里面结合起来，我们现在立法相和立名相的必要就已经完成了。然后你再法相有没有法相？名相有没有名相？这样一再追问的话，那永远也得不到一个完整的结论。

所以说，我们在这个地方，一定要懂得因明的这种推理方式。这种推理方式，并不是别人提出尖锐的问题时，我们就随随便便通过一些狡诈的方式来应付，不是这样的。实际上应该以这种方式来回答，这样回答是正确无误的，而且对方也会满意，因为我们这个回答是正确的，对方也说不出第二个问题。对方提出的问题也确实非常尖锐，但是我们对他们的回答也是非常完美的。

那么，我们下面怎么回答呢？刚才也讲了，

对方所说的观点实际上是不合理的。怎么不合理呢？我们可以这样说，按照你们的观点，我们也可以给你们提出一个问题。你们刚才从法相和名相的角度给我们提出了一个问题，我们下面以树木为例来提出问题。

一般来讲，我们前面也讲过，不管是柏树也好，或者檀香树也好，任何树的总法相，人们公认的就是有枝有叶，具有枝叶的这种东西就叫做树木。树木的法相就是具有枝叶，具有枝叶就是树木的法相。

我们向对方提出这样一个问题：比如说“檀香（有法）是树（立宗），具有树枝之故（因）”，我们所运用的这个论式中，是以树枝来建立檀香是树，其中的因就是这里的树枝。那么我们问，这个树枝具不具足第二个树枝？或者说，我们这里应用为因的那个树枝，它具不具足树枝？如果说不具足第二个树枝，那第一个树枝就不是树了，因为它不具足树的法相之故；如果他说它具足树枝，那么我们又把第二个树枝作为有法来讲，它具不具足第三个树枝？如果不具足，那它不是树了；如果具足就是树，但是它具不具足第四个树枝，这样一直继续下去……总之，如果不具足树枝，树枝就不是树木了；如果它具足树枝，我们就再次地推下去，

最后树枝成了无穷，有这个过失。

萨迦班智达是以同等理向对方提出这样一个问题：你们虽然从名相上给我们提出了这样一个问题，但是我们反过来问，你们用树枝来建立树木的时候，你们所利用的树枝，到底具不具足第二个树枝？这样来提出问题。下面对方进行回答，对方回答以后，我想这里的很多问题就已经解决了。

对方是这样回答的：

谓枝虽无他树枝，然枝本身即建立，
与檀香树无别体，是故不成无穷尽。

对方说，我们没有过失。刚才树枝要么成为无穷，要么树枝不是树了，这两种过失对我们来讲都是没有的。他们说，比如檀香树或者柏树等等，颂词里面用的是檀香树。檀香树运用树枝来进行建立的过程当中，他这里的树枝，虽然没有其他的树枝。当然这个是不具足，你看檀香树用树枝来建立，它的树枝有没有树枝呢？它的树枝肯定没有树枝，它的树枝如果没有树枝，是否不是树木了？它的法相不具足的过失有没有呢？这个是没有的。为什么没有呢？因为它建立的时候，虽然没有其他的树枝，但是树枝本身建立的时候，是与檀香树无二无别的方式来建立的，并不是说树枝分为另外一

个本体，檀香树也作为一个有法，将这两个如水火般相违的东西建立成一个本体，并不是这样的。

就像我们说柱子是无常的，所作之故。那么有人说，所作是不是无常？如果是无常，那么因和立宗变成一体。如果不是无常，依靠所作来不能建立无常。不应该这样问。我们前面讲遣余的时候也说过，从本体上面来讲，柱子、无常和所作这三个，实际上就是一体。但是在分别念面前，柱子、无常和所作这三个可以分开安立。虽然能分开安立，但实际上柱子就是无常，无常就是所作，这几个在本体上并没有分开，是合而为一的。实际上我们建立的时候，分别念前分开的所作、柱子、无常，这三个是以融入一体的方式来建立的，一旦论式已经成立，再将它们分开就没有任何必要了。所以，这里所作与无常的本体其实是一味一体的。

同样的道理，我们说前面的檀香应该是树木，因为它具有树枝的缘故，当时的树枝实际上跟檀香是无二无别的。檀香、树木、树枝这三个从表面上看来，一个是有法，一个是立宗，另一个是因，这三者好像是分开的，但实际上是一体的。因明前派和有些论师就在这里面，抓一个刚才的树枝说：你这个树枝有树枝没

有？如果有树枝，就有了第二个、第三个、第四个乃至无穷；如果它没有树枝，那就不是树了。仅仅抓住这个，那这样是不合理的。

比如我们刚才讲的推理"柱子无常，所作之故"，当然从反体的角度而言，所作的反体并不是无常；但是，你从反体的角度不能说"因为所作不是无常，那么所作已经变成常有了，它不是无常之故"，这样说是不合理的一种推理。因明中最关键的是什么呢？就是我们建立一个推理的时候，并不是已完全脱离了有法、立宗和刚才推理的因，而是以这三者结合起来的方式来运用论式。你懂得了这一点以后，以后别人如果问："你有没有名字？""我的名字叫什么什么"。然后"你名字的名字有没有？第二个名字的名字的名字有没有？"那这样问，我们就说：首先我和我的名字合而为一的方式已经建立，建立完了以后，那么第二、第三个名字有没有呢？有，就是我。实际上第一个名字跟我的本体，应该是一起表示的。一起表示完了以后，第二个、第三个、第四个实际上全部跟我的名称无二无别，即使你的分别念面前变无数个名称，但实际上除了我的名称以外，没有必要再表示了，再表示有什么用呢？你光是心里面这样分别下去，是没有用的。



所以，我们如果懂得了遣余的道理，那以后在日常生活当中遇到的很多问题，都会迎刃而解的。不管是外境中真实的分法，还是内心分别念的分法，一定该分开的时候要分开，该结合的时候要结合。结合就像前面遣余品所讲的一样，依靠结合，也有一定的必要。比如说，有些人不知道具有树枝的东西是树木，我们通过分开再结合的方式，让他了知这一点，这是很有必要的。这个问题大家不知道搞懂了没有？应该是可以吧。

不过由于刚开始学，恐怕有相当一部分人会有一点困难；如果不懂，你们下完课应该要问一下。但刚开始很多人是这样的，现在已经有些不一样了。有时候我讲因明越来越广，对你们不知道有没有利益？以前我也给其他喇嘛讲过几遍，跟那时的心情相比，现在有点不相同的感觉。你们刚开始一两天，问的问题比较多一点，到后来就越来越少了，也许可能全部懂了。我想后面的部分，可能大家学得越来越好了，那这一点也是很好的；但有时候，还是有一些不同的想法。

话说回来，刚才对方用檀香树的比喻对我们的问题作了回答，而且这个比喻也回答得非常善巧。当然，他们这么回答也正是我们想要




的，是我们的目的所在，由此正好引出我们下面的辩答。

而且，这个比喻对我们来讲很重要。我们私下来也可以这样想：你看树木的树木，到底有没有名相？有没有法相？这样想的时候，通过一个论式就完全了知了。你看，刚才树木的有法、立宗、因，应该以无二无别的方式来建立，那还剩下其他的法吗？没有了，也没有任何必要了，这个非常关键。

下面真实对他们回答：

名言纵无第二者，名言自身之法相，
建立所知本体故，名言岂成无穷尽。

前面，为了遣除他们的怀疑，我们对他们说：你那个树枝要么不是所知了，要么已经变成无穷了。他说：既不会导致树枝成为非树的后果，也不会有无穷的过失，因为我们是如此这般建立的。实际上，他们这种建立方法我们自宗也可以承认，于是我们说：既然你们树木是以这种方式建立的，那同样的道理，我们建立名言、建立名相也可以用这种方式，所以名相虽然没有第二个名相，但这并没有不是所知的过失。

比如刚才所讲的具有垂胡的动物，它的名称是黄牛，那黄牛有没有第二个名称呢？没有

第二个名称。没有第二个名称的话，它就不是所知法了。其实，并没有这个过失。为什么没有这个过失呢？因为我们是这样建立名相的：花白的动物是黄牛，因为它具有垂胡之故。其实，这个具有垂胡的动物就是黄牛，黄牛跟这个动物无二无别，是这样建立的。已经建立的话，它的第二个名称实际上就是黄牛，黄牛的黄牛在心里面可以分，但实际上已经可以了。因为名言自身的法相建立的时候，所知的黄牛，应该说是以无二无别的方式来建立的。既然以无二无别的方式已经建立完了，那有没有必要再次分呢？没有任何必要。就像刚才我们所讲的那样：黄牛是名相，那黄牛有没有名相呢？如果有，实际上它的名相，就已经成了后面名相的法相。所以我们说，既然名相、法相、所知三者全部已经建立完毕，那就没有任何必要再继续增加。所以，名相无穷的过失怎么会有呢？绝对是没有的。如果真要建立，那在你们的分别念上面，你们建立多少都随便。你们可以这样说：石女的儿子有没有石女的儿子，他又有没有石女的儿子，这样一直下去，石女的儿子不停地延续下去。在你们的分别念面前，谁也不敢说不能这样想，不能这样说，没有这种规定，可以随便这样下去。但实际上，要建

立这个法就必须首先知道法相，如果知道法相跟名义无二无别，那名言就已经通达了，也就没有必要再分下去。下面我们安立自宗的时候，也有这句话。

何时了达名义系，尔时名言得成立。

所谓名指的是名相，就像黄牛一样的名相；这里的意义，指的是具有名相的事法，事法指的是具有垂胡的那个动物，这是真正外境意义上的法。

意思就是说，我们自宗的观点是这样的：什么时候名和义——名称和意义的关系建立起来，那个时候就已经成立了名言，也就不用再分了，这一点很重要。比如说，通过推理了知具有树枝的这棵檀香叫做树，其实檀香树就是有树枝的这个东西，有树枝的这个东西指的就是檀香树，它们两个之间有一种不可分割的关系。当然，如果没有名称，我们说也没办法说，脑海中也没办法现前。而名言中能说的名称和外境中具有特点的这个法，这两个什么时候建立起无二无别的关系：一说黄牛的时候，就知道是有垂胡的这个动物；有垂胡的动物，用黄牛的名称来代替，这两者有不可分割的关系。什么时候在我们的遣余识面前已经建立了这个关系，那时我们已经成立了名言，已经成立了




名相。这个名相到这个地方已经可以打句号了，已经可以了，再没有必要继续分析它的名相的名相具不具足。这是一种非常愚痴的行为，没有任何必要。

因为我们要知道一个法，首先要知道：这个法的法相是什么？它的名相是什么？这是很关键的。如果没有了知这一点，那从这么多的所知万法中就没办法分别出来。如果已经知道名相和事相两者不可分割的关系，那么我们该知道的事情就已经完成了，没有必要再次这样分析。比如说我要去印度，没去之前心里面也这样想，口里面也这样说，最后我真正到了印度，那我的目的就已经实现了，已经到达目的地了，事情也已经完成了。在分别念面前我还要寻求印度，没有必要。这就是我们的自宗，大家应该要记住。我们安立自宗的时候，应该这样来承认。

下面是说，这种分析方法需要几种层次：

因及法相此二者，各有二类总及别，
总别以三论式竟，第四之后无所需。

刚才，自宗名和意义的关系已经讲了，下面我们进一步解释这个问题，实际上是两个比较大的问题：一个是法相上面的问题，一个是推理论式方面的问题。不管是推理的论式也好，

法相也好，这两者都有两种类别，也就是说总的法相和分别的法相，然后总的因和分别的因。

怎么有两种呢？当我们运用因（推理）的时候，有一种是建立总的因，还有一种是在此论式中所建立的因。总的因要建立，我们可以这样说：烟是总的真因，为什么呢？依靠烟可以建立它的所立，或者说它（所立）可以依靠烟来成立，因为具备三相之故，这是总的一种推理方法。然后分别的推理方法，烟是真因，为什么是真因呢？因为，山上有火依靠烟可以证明之故。这是分别的因，在此论式中可以这样建立。

然后，我们前面的法相也有两种，总的法相和分别在此处的法相。如果要立总的法相，我们可以这样说：项峰、垂胡是总的法相，为什么呢？因为它排除直接相违并建立自己的反体之故，这是总的法相。因为，法相的法相叫做排除直接相违并建立义反体。法相的法相是这样的，我们刚才也说了。然后名相的法相，我们前面所讲的那样，名言、心识不错乱而耽着之事叫做名相的法相。这两个是特殊的名称，大家一定要记住。别人如果问：黄牛的法相是什么呢？我们刚才说了，具有项峰垂胡是黄牛的法相。那法相的法相是什么呢？法相的法相

就是排除直接相违而建立义反体。然后，第二个法相的法相是什么呢？不需要。第二个以后，第三个就已经不必要了，第四个以后就更不用建立了。因为到这里的时候，一个论式的问题已经以无二无别的方式成立了。大家应该这样来了解。刚才也说了，第一个是总法相，比如项峰垂胡，因为它是排除直接相违而建立义反体之故，这是总法相的一种推理方法。然后是别的法相，我们说此论式中项峰垂胡是法相，因为它是黄牛的不共特点之故，应该可以这样说。也就是说，项峰垂胡是法相，是此论式中的法相，因为它是黄牛不同于其它动物的特点之故。

总之，他这里的论式有两种，比如说烟的因，它有总的因和分别在此论式中的因；刚才法相也是，总的法相和分别在此论式中的法相，分两种。这样的分析方法，刚开始的时候可能稍微有点困难。但我想，我们这里，大家都比较聪明，应该不是很大的问题。刚才，因也分了两种，法相也分了两种，总共有四类。

“总别以三论式竟，第四之后无所需。”意思是说，总和别以三个论式的方式已经圆满了，到了第四个以后就不再需要了。不管是因也好，法相也好，通过三个推理就已经可以了。

这个到底是什么样呢？比如我们用一个推理“声音是无常，它是所作之故”，这叫做根本因。我们首先要用一种论式的时候，应该用这样的论式。然后有些人问：这种论式到底是不是真正的推理啊？在意义上起怀疑。那我们就给他应用第二个推理“所作是真因，三相齐全之故”，这讲的是理由。为什么讲理由呢？我们前面学中观的时候，有一个意义证成理，这跟意义证成理基本上是一样的。比如他们认为：柱子无常，所作之故，这是不是真正的因啊？有这种想法。我们说：这里的所作之故肯定是真正的因，为什么呢？它三相齐全之故。三相齐全的话，已经证成意义了。到了第三个推理，有些人这样想：具足三相齐全到底是不是真正的推理啊？对有这种怀疑的人我们提醒他，你应该想起这种推理的意义：具足三相齐全的就是真实的推理，它可以叫做真因，为什么呢？因明家最初的时候如是立名之故。我们用了第三次推理，这叫做回忆名言、回忆名相。

所以，第一个是根本因；第二个是证成意义上面的，为了遣除别人心里的疑惑，给他建立第二次推理；第三次，别人虽然知道三相齐全，但是三相齐全到底叫不叫真正的推理呢？有人有这种怀疑的话，我们在这种人面前建立

第三个因，建立第三个推理，这叫做回忆名相的因。所以，从因的角度或从推理的角度来讲，最多就是三个，第四个以后就再不用分析了。如果别人不承认，那这个人太笨了！算了，不要给他说了。

你看，首先他不知道到底怎么样推理，我们给他说：声音是无常的，它是所作之故。他说，所作之故到底是不是真实的因呢？我们用了第二个证成义理因。他觉得，证成义理因虽然已经用三相齐全证成了所作，但三相齐全是不是真正的推理啊？如果有这种怀疑，我们以第三个名言证成因给他进行推理：三相齐全肯定可以成为真正的因，为什么呢？因为最初的时候，因明论师都是这样说的，三相齐全的就叫做真正的因。从推理的角度来讲到三个就可以了，第四个就不再需要了。

从法相的角度来讲，也是这样的。比如说“这个动物是黄牛，因为它具有项峰垂胡之故”，首先我们给它建立这样一论式，跟前面一样，这叫做根本因。然后是第二个，我们可以这样说，垂胡是黄牛的法相，为什么呢？它排除直接相违而建立义反体之故。我刚才讲了，排除直接相违建立义反体就是法相的法相，这个道理一定要明白。以后也一定要知道，什么

叫做法相的法相。然后法相的法相还需不需要法相？我们说不需要，再不要追下去了，可以这样说。首先事物有法相，然后法相的法相也是有的，第三个就没有了。我们刚才说这个动物是黄牛，它具有项峰垂胡之故。然后项峰垂胡是黄牛的法相，因为它遣除直接相违和建立义反体之故，这是理由，也可以说是证成义理因。然后是第三个，遣除直接相违而建立义反体可以叫法相，为什么呢？最初的时候，因明学者就是如此命名之故，这是回忆名称。也就是说如果有些人讲，虽然它遣除直接相违和建立义反体，但它叫不叫法相啊？可以叫法相，因为最初的时候，因明家是这样安立法相的法相之故。第三个以后，就再也不用了，再也没有必要了。所以，不管是法相也好，推理也好，到此这两个方面根本不需要再进行建立了。

这个问题如果归纳起来，大家一定要了解，如果遣余没有了解，这里也有一定的困难；如果了解了遣余，其实我们这里法相有没有法相呢？以这个问题来解决就可以了。然后推理有没有推理，也是一样的。比如我们说“柱子无常，它是所作之故”，那它是不是一个正确的推理呢？我们用了第二次推理。这个推理是不是正确的呢？我们用了第三次推理。一个是意义



上面的，一个是名词上面的。如果别人是真正有智慧的人，在意义上给他已经无二无别地成立了，在名称上给他已经讲得非常圆满，那就没必要分析下去了。再下去，只不过别人不懂而已，我们的任务已经完成了。这并不是说，好像一个人发脾气，我再也不想给你说了，不是这样的。在真正的问题上，你们自己去观察一下，看还有没有剩下的。以前《开启修心门扉》里面说：“供养谁啊？还有没有剩下的？”就像这样，给对方已经回答完了，再没有剩下的，也没有解决不了的。别人提出来的有必要的问题，我们全部都回答得非常圆满。因此，如果我们因明真的学得比较好，也观察得比较细，那遇到任何一个问题，分析起来就非常简单，应该能把它的真相和事实全部显露出来。这一点，应该说一点困难都是没有的。

我本人始终觉得，尤其是分别念比较重的人，通过学习因明以后，最后都会觉得，自己以前的分别念实在太薄弱了，该想的时候好像想不出来。平时我们有些人，让你坐禅，让你发菩提心的时候，就胡思乱想，这个不对，那个不对。那现在，你如果真的觉得有不对的地方，有本事的话，你就说出来，我们佛教中具有的并不仅仅是互相恭敬。“啊，你是上师啊！

你是智者啊！虽然道理上我是正确的，但从规矩上我应该恭敬你，所以我只有在你面前规规矩矩。”不是这样的，如果你真的觉得，我们佛法中的推理有些不合理，那你就直言不讳地说出来；如果你的理由真的非常充分，那包括佛陀在内，他也会承认错误的，但实际上这是不可能的。因此在所有宗教中，真的依靠理证在自相续中建立智慧、建立正量，其他的宗教是没有的。这并不是说，好像一个愚笨的儿子赞叹自己的父亲一样，并不是这样的。实际上，真正万法的真理，无论是名言谛，还是胜义谛，佛法中都阐述得非常完美。

对胜义谛的甚深道理，我们暂且不谈，因为对我们凡夫人来讲，这是比较遥远的。但是在名言谛中，名字的名字有没有啊？在这些问题上面，我们经常有一些分别念。现在，在因明的智慧宝剑面前，看我们还有什么解决不了的问题，大家也应该反观自己的内心。你如果觉得，自己以前在社会上有一些了不起的智慧，那就显出来，我们可以进行辩论，这没有什么好隐瞒的。但我想，在因明的智慧面前，应该说谁的智慧都是无力的，力量肯定非常微弱。因此，我们应该好好地学习因明，以增强自己的智慧。

第四十五节课

下面我们继续学习《量理宝藏论》，现在讲的是第八品。比较而言，第八品有些名词和道理稍微难懂一些，尤其是对以前没有学过因明的人来讲，应该说有点复杂。这里的几个关键问题，就是我们前面所讲的名相、法相、事相，这三个相必须要搞清楚。如果这三个相的概念或定义没有搞清楚，那我们学习整部论典，尤其是第八品，就会有很多地方不明白。所以首先，什么叫做法相，什么是名相，什么是事相，这些一定要搞清楚。同时我们现在辩论的主题是什么？对法相方面的辩论是这样的，那名相方面的辩论是如何？这些问题大家应该再三地去思维。

一般来讲，因明是我们众生分别念的行境，它不像《般若经》、《现观庄严论》等经论，这些经论刚开始讲的时候，好像空性、五道十地的各种功德比较好懂；但实际上，越研究、越深入，越觉得难懂，因为以我们凡夫人的智慧，根本没办法深入到它内在的境界中去。而因明与之完全不同，刚开始的时候，很多名相、道理比较抽象，有难懂的感觉，但是你反反复复地深入思维，就不会很困难。在学习的过程中，




大家不要虎头蛇尾，只在开头的时候积极是不行的。前一段时间在网络佛学院的论坛上，许许多多的人都提问题，参加的人比较多；过一段时间以后，很多人就没有踪影了。城市里很多人的行为我也清楚，刚开始的时候也知道，有相当一部分人在学习因明的道路上，肯定会倒下去的，这是没有任何怀疑的；但是也想，一部分人也应该从中得到一定的利益，尤其是对佛法和佛陀生起不共的信心，我觉得这是我们有生之年所得到最珍贵的一个如意宝。虽然我们所讲的内容，是分别念寻伺的境界，但是从寻伺的境界来讲，这也是比较难懂的一门学问，因此也不可能让所有的人都了解。世间中的辩证唯物主义、形而上学唯物主义，或者一些其他的物理、化学等等，与这些学问比较起来，因明可能难懂一点。因为因明中有很多比较深奥的道理，所以也会运用非常深细的逻辑推理。如果你没有懂得它的规律和公式，那还是会有一定的困难。所以大家在学习的时候，也不要因为不懂就倒下去，也不要认为这没有什么不懂的。同时也不要认为，这对我的生活和修行没有什么关系。对这种想法，全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中也讲了，这是一种天大的邪见。对佛陀抉择名言的一种最好手

段——因明，如果我们不重视，那这是自相续已经生起邪知邪见的标志。

我们今天继续学习前面所讲的道理。前面已经讲了，法相有没有法相以及名相有没有名相的问题，今天也继续学习这个问题。

谓若三相无三相，不成因有则无尽。

对方有些论师给我们提出了这样一个疑问：比如用一种三相推理来建立一个事物，在此过程中，这个三相推理具不具足第二个三相推理？如果不具足，那它的因或说推理就成了相似的推理，因为它三相不齐全的缘故；如果具足，那么我们刚才说的一样，第一个三相推理具足第二个三相推理，第二个三相推理具足第三个三相推理……这样就一直到无穷无尽了。

三相推理到底是怎么样推的呢？有些人可能这样问。比如山上作为有法，有火作为立宗，因为我们看见冒烟之故，冒烟作为推理的因，那么这个因，它具不具足第二个三相推理？如果不具足，第一个三相推理也就成为相似的因了。为什么呢？它不具足三相推理的缘故。如果具足就成了无穷。他们以这种方式来跟我们进行辩论。

我们下面对这个问题进行回答。



三相唯一烟之法，无差别而无他法。

我们对他们进行的回答，跟前面的方法完全一样。自宗的观点，昨天前面也说了：虽然在树枝上没有其他的树枝，但我们建立的时候，并不是抛开树枝而建立檀香树，而是以树枝与檀香树无二无别的方式来建立的，这种推理非常关键。如果你懂得了这个推理，那么这里的名相具不具足名相和法相具不具足法相的问题，就会一目了然，全部会明白的。如果这个道理没有懂，那就有一定的困难。关键问题是什么呢？昨天也讲了，我前面的这棵檀香肯定是树，因为它具有树枝树叶之故。其实这是以树枝树叶跟当时的檀香树无二无别的方式来建立的，并没有完全分开。

同样的道理，刚才“山上有火，有烟之故”，这里的烟，它具不具足第二个三相推理、第三个三相推理、第四个三相推理等等，这种推理方法没有必要。为什么没有必要呢？因为推理是“山上有火，有烟之故”，我们建立的时候，是将烟和三相以无二无别的方式来进行推理的。所以你要用的话，应该将整个三相推理与烟结合起来，其实它们是无二无别的，因此不会有无穷的过失。而且，在以烟来建立火的时候，其实是用它们之间的无则不生的关系来进

行推理的；而除开火以外的烟，根本没有作为这里的因。所以说，烟的法跟火的法，这两者是以不可分离的方式进行建立的，并不是除了火以外的烟存在，不是以这种方式来建立的。这样一来，大家应该清楚，对方所提出的无穷的过失是没有的。如果我们把单独的烟作为有法或者作为因来进行判断，可能会有无穷的过失。但实际上，不管是任何一个推理，并不是如此的。所以说，绝对不会有这种过失。

依于此理亦能除，法相应成无穷过。

我们上述讲到的推理，无论是檀香树和枝叶无二无别的推理方式也好，还是烟与火无二无别的方式也好，这样的两者无别的推理方式，实际上已经遣除了前面所讲的过失：法相具不具足第二个法相，如果不具足第二个法相，那么法相就成了不是所知了；如果它具足第二个法相，那么第二个法相必须要具足第三个法相等等。所以，自宗完全没有这种过失。这种推理方式非常关键，因此大家一定要搞清楚。

在学习的时候，尤其是在辩论的过程中，有时候在心法上辩论，有时候在境法上辩论，但是大多数是境法和心法混为一体的方式来辩论的。如果对方用境法来进行辩论，你不善巧跑到心法上也不行；如果别人以心法和境法合

为一体的一个问题来向你辩论，你就应该区分开来，哪些是心法，哪些是外面的境法。还应分清，哪些是总相和自相二者合而为一的耽著方式来进行建立的。这些道理，我们在学习因明的过程中一定要明白；如果这些不明白，在辩论的时候，我们就会经常失败。

接下来过后，自宗建立法相的法相：

壬二、安立需要之法相：

有谓安立名相因，因相何故不同此？

鄂译师等因明前派的论师们提出，如果你们把法相的法相说成是能安立名相的理由，那么因的法相为什么不同样说成是所立的能知呢？

按自宗观点，建立名相的理由是法相的法相。对方据此给我们发出过失：按你们所说，依靠项峰垂胡可以建立黄牛的名相，因此要建立名相必须依靠它的法相，由此可以成立，建立名相的唯一理由就是法相的法相；那同样的道理，因的法相也可以说成是所立的能知。比如有法、所立、因三者，中间的所立是依靠因来了知的；那这样，因的法相就是能了知所立，能了知所立的法就是因的法相。为什么不能这样说呢？应该是可以的。他们是这样认为的。

我们从表面上看：噢！对的，他们的说法

有一定道理。为什么呢？因为我们要建立黄牛，的的确确需要能安立它的一种不共理由，没有这个理由，黄牛也无法建立；那同样，因的法相也可以说成是所立的能知了。我们从表面上看，好像对方的观点有道理，但实际上，作者在这里已经遮破了。

对方的观点是不合理的。怎么不合理呢？比如所作，它实际上是一种能了知的因，如果你说因的法相是所立的能知，那么凡是了知所作的人，他的相续中就不会有不了知无常的情况，因为它是能了知者，既然是能了知，那么依靠它就完全能了知。那这样，所有的相似因或者所有的因，凡是能了知的这些法全部都成了真因。所以说，对方提出的观点是不合理的。如果合理，那么所立的能知也应该成了因的法相，如果成了因的法相，那就绝对不合理，因为单单依靠所作也可以了知声音为无常了，有这种过失。如果这样，那在人的相续中就不应该有增益了。

有许三法皆齐全。

夏瓦秋桑等论师认为：法相的法相是具有三法，三法齐全的才叫做法相的法相。三法实际上是实有法三种——实法、有法、法，这三种法齐全就叫做法相的法相。他们所谓的三法

指的是总的法相、不是自己名相以外的法相、在事相上成立。具足这三个法，他们认为是法相的法相。下面，我们要对此进行分析。

有些论师在《摄类学》中，或因明后派的论师（包括格鲁派的有些论师），他们在辩论场所当中经常把法相的法相安立为集聚三相，集聚实有法三者的法就叫做法相的法相。

什么是具足三法呢？比如说黄牛的法相是项峰垂胡，他们认为项峰垂胡必须是法相，它是黄牛的法相，这是第一个条件。第二个条件，这种法相不能离开它的名相，名相指的黄牛；也就是说，法相是在黄牛的范畴中存在，或者说应该建立在它的身上，不能离开它，这是第二个条件。第三个条件，他们认为应该在事相上存在，事相指的是花白或黑色的动物，在这样的动物上必须具足上面所讲的项峰垂胡，这是第三个条件必须在事相上存在。

从正面的角度来讲，法相的法相必须具足这三个条件，因明前派是这样认为的；现在藏地雪域的有些论师也认为，法相的法相必须要具足实有法三者，他们在辩论场中也经常持这种观点。

下面，萨迦班智达对他们进行驳斥：

待名相故此非理。

你们说是总法相，不是自身名相以外的法相，在事相上成立，这三个条件具足才是法相的法相，实际上这种观点不合理。为什么不合理呢？因为我们要了知法相的法相，就必须观待名相了。为什么说观待名相呢？刚才你们不是说了吗，不是自身名相以外的法相，也就是说应该周遍于自己的名相，观待自己的名相才能安立。这样的话，你们的说法就是不合理的。

为什么不合理呢？你这样的法相完全要观待名相。本来法相是能了知的法，名相是所了知的法。比如说，一个人不知道黄牛，他通过了知黄牛的不共特点——项峰垂胡，也完全明白了项峰垂胡这个外境跟黄牛名称两者的关系，这样以后，就能通过它的法相来了知名相。本来，法相和名相之间的关系是依靠法相来了知名相，有这样一个作用。但按照你们的观点，要知道项峰垂胡的这种特点，必须先要知道它是黄牛。而要知道黄牛，它的不共特点就必须要清楚，黄牛不共的特点没有清楚，你不可能知道它的名相和事相。如果已经知道了名相，那你所谓的法相不存在也是可以的。比如说我要了知黄牛，那首先要知道它不共的特点；可是现在我已经知道了名相，那法相不存在也可以。所以，如果法相的法相真正要具足这三个

条件，尤其是中间的“不是自己名相以外的法相”，那这个道理非常不合理，因为它完全观待名相。如果观待名相，那法相就没有作用了，所以说：“待名相故此非理。”

下面是我们自宗：

乃遣直违义反体。

那么，法相的法相到底是什么呢？这个大家一定要搞明白。自宗法相的法相，我们昨天也讲了，排除直接相违成立义反体的法就叫做法相的法相。其实排除直接相违和成立义反体，它们都有一定的含义。

首先，什么叫做排除直接相违呢？比如我们要建立黄牛，那么不具足项峰垂胡的任何动物和事物全部都排除了。要成立法相，首先必须将它同类以外的非同类的事物全部抛开，这是遣除直接相违。

然后是成立义反体。所谓的成立，以前萨迦派有些论师的注释中说，是指在我们的遣余识面前成立，也有这样的说法。“义反体”，它与下面的名相和事相不能混杂。因为法相，它自己有一个不共的特点。如果没有不共的特点，法相又遍于名相，又遍于事相，那它到底是事相的法相，还是名相的法相，还是法相的法相，就搞不清楚。所以从它自己反体的角度来讲，



名相和事相也应该否定。所以，法相的义反体已经否定了名相和事相的反体。

本来，从实体的角度来讲，名相和事相都是在一个论式中安立的。比如“这个动物是黄牛，具有垂胡之故”，在这个论式中，名相、法相和事相三者从本体上讲是一个本体；但是从反体上讲，法相的反体不是名相，名相的反体不是事相，事相的反体不是法相，反体是分开的。如果反体没有分开，那法相的法相已经过遍于名相和事相了，有这个过失。这样一来，因明前派所承认的具足三种法的说法也不合理，然后能安立的理由也不合理，这些根本没办法成立真正的法相的法相。

而我们自宗法相的法相的定义是这样的：遣除直接相违并且成立自己义反体的法，就叫做法相的法相。我们可以举例说明，比如说黄牛有没有法相呢？黄牛有法相。黄牛的法相是什么呢？我们说项峰垂胡。项峰垂胡有没有法相呢？有法相。它的法相是什么呢？我们说，遣除直接相违而成立义反体的法就是法相的法相。然后，法相的法相有没有法相呢？我们说没有。法相的法相到了第二个以后就没有了，因为我们在建立一个论式的过程中，只要有第二次就可以了，第三个以后没有必要。这个问

题，我们下面还会有说明。

因此，大家对今天所讲的内容一定要明白，到底我们在走什么样的道路，一定要搞清楚。不然就像有些从来没有出过门的藏族人，到了城市里就不知方向一样。到底现在到什么样的街，前面是什么，后面是什么，什么都不清楚。这样的话，学因明也有一定困难。我们现在最关键的是，法相的法相是什么，别宗是怎么承认的，自宗是怎么承认的，这些一定要清楚。从他宗建立的角度来讲，尤其是现在格鲁派为主的一些论师们，他们认为实有法三者具足就叫做法相的法相。但是我们要知道，这样的法相观待名相的缘故，在没有知道名相之前，那就永远不能了知法相，有这个过失。对这个太过，不知道对方怎么回答。但肯定要回答，如果没有回答，那就不合理。这讲的是法相的法相。

壬三（彼所遣过失之详细分类）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

癸一（破他宗）分二：一、对方观点；二、破彼观点。

子一、对方观点：

其实，这里的观点跟前面的观点结合起来应该这样讲：前面，对方是从建立的角度来讲

的，具有三种法就叫做法相的法相。这里，远离三种法就是法相的法相，他们认为真正的法相的法相要远离这三种过失。应远离的三种过失如下：前面第一个是总法相，这里是从它的反面来讲，即不是总法相；前面第二个不是自身名相以外的法相，现在是离开了自身名相；前面第三个说在事相上成立，现在反过来在事相上不住，在事相上不成立。所以，这个是反过来，也就是这两个应该结合起来讲。下面这个颂词可能难懂一点，但跟前面的颂词结合起来也没有什么不好懂的。

对方的观点是这样的：

雪域诸师承许言，法相之过归摄三。

在印度北方的雪域派论师，也就是说藏地因明前派夏瓦秋桑为主的一些论师，他们是这样承认的：法相的法相要远离的过失本来有许许多多，但是全部归纳起来，应该在三种过失里面可以包括。第一个是自反体没有成立实体。刚才我们也讲了，前面他们讲法相必须是一个总的法相；现在这里对方说，法相必须要远离自反体未成立的过失，也就是说法相自己的反体根本没有成立。这是什么样的呢？比如我们说“前面的动物，它是黄牛，是黄牛的缘故”，那黄牛就成了黄牛的法相，可见黄牛不共法相

的反体根本没有成立，所以说“自反体未成实体”。或者我们说“他是人，因为是人的缘故”，人是人的法相的话，那就非常可笑，不可能的事情。因此他们认为，要建立法相，法相自己的本体必须首先成立，一定要远离非法相的反体，他们是从法相的角度来讲的。

当然，如果要讲得比较深一点，我们按照《量理宝藏论自释》的观点来讲就比较复杂。但是我不一定讲得来，即使讲得来，大家的根基是能接受还是不能接受也不好说，个别的可能能接受。如果不能接受、不能消化，我在这里一直说也没有多大的意义。所以，我就以非常简单的方式来给大家做个字面解释。这是第一个——法相不成立的过失，他们认为这个必须要远离。

第二个叫做义反体转他。刚才我也说了，前面他们讲不是这个名相以外的法相就是名相的法相，比如黄牛的法相应该是黄牛的法相，不应该是其他的法相。但是这里，比如说“这个动物，是马，具足项峰垂胡之故”，或者“这个东西，是瓶子，因为它具足项峰垂胡之故”，虽然有一个法相，但是这个法相在名相上根本不可能成立。本来项峰垂胡的名相是黄牛，可是这里的名相已经变成了马和瓶子，也可以成

为山王、江河等。这样安立的话，那它的法相在名相上根本没办法接近，这叫做义反体转移。意思就是说，在刚才的论式中，对于马匹等名相，法相的义反体已经转移到其他上面了。所以，这已经成了除了这个名相以外其他的义反体了。那这样，法相虽然成立了，但是与它所安立的事物完全是离开的。

《量理宝藏论自释》中讲到，不遍的过失、过遍的过失、不容有的过失全部包括在这里面。下面我们自宗马上要讲，这几个过失才是法相的过失。但是，这几个法相的过失全部安立在这里面。这是第二个。

第三个是不住事相。前面从正面的角度来讲，法相应该在事相上建立，事相上成立的才叫做法相，比如垂胡在花白的黄牛身上成立，这是第三个条件。那么现在，法相在事相上不成立，要远离这种过失。比如说“我们前面的绵羊，它是黄牛，因为它具足项峰垂胡”，在这里“花白”根本没有；或者“我们前面的花白绵羊，它是黄牛，因为具足项峰之故”，这个法相在事相上根本不成立。这叫做不住事相，不住事相的过失一定要远离。对方从反面的角度来讲：无论如何，法相与事相不相关，法相在事相上根本贴不拢，这样的过失一定要远离。




对方从反面提出了法相的三大过失。下面，我们遮破对方这个法相的三大过失。

子二、破彼观点：

运用论式视为过，则义反体无转他，
若未运用定为咎，不住事相成无义。

这是自宗对他们进行的破斥。刚才你们从反面安立法相的三大过失，实际上是不合理的。为什么不合理呢？我们可以进行观察，你们到底是用三轮（有法、立宗、因）的因明推理论式的方式来安立过失呢？还是不用论式的方式来安立过失？我们首先向对方提出这两个问题。

如果对方认为，我们是以论式的方式来安立过失的。那这种说法是不合理的。因为你们要应用一个论式，比如"这个动物作为有法，它是马，因为它具有项峰垂胡之故"，如果用这样的论式，以非黄牛的动物作为论式的有法，那么你们前面所说的"义反体转他"就不存在了，就不能转移了。因为这样的有法安立的时候，与它的法相根本没有任何关系；既然没有关系，那你们刚才所建立的论式就根本不可能成立。因为在将非黄牛的其他有情作为事相的时候，此因在事相上根本不可能存在。这样一来，你们以推理的方式安立的过失就不成立。

如果对方说：不是这样的，我们并不安立

论式，只是随便给他们发过失，并不是用三相推理的论式来发过失。如果没有应用论式而建立过失，那这种说法也不合理，因为法相不住事相就没有意义了。因为要建立法相的时候，必须通过一个论式才可以建立，如这个花白是黄牛，因为它具有项峰之故。如果论式根本没有建立，那到底它是不是黄牛根本没办法了知，所以必须要通过论式：这个花白的动物，它是黄牛，因为它具有项峰垂胡之故。我们法相要建立在事相上面的话，你必须要利用一个论式，如果连论式都没有用，那你怎么会了知它是黄牛呢？所以法相在事相上建立的说法，绝对是不可能成立的。

因此，对方从反面承认的法相的三大过失不成立。当然在这里，第一个自反体不成实有并没有破，只破了后面两个过失。

此等过失若合理，智者顶饰何不许？

其实你们因明前派，将法相的过失归纳为这样三种的做法不太合理。怎么不太合理呢？如果在因明的学问中，尤其是建立法相的法相的时候，真正有这三大过失的话，那么世间所有智者的顶饰——法称论师和陈那论师，为什么不在《因明七论》为主的论典中宣说？如果法相的法相真的有这三大过失，那两大理自在





的论典中为什么没有阐述？即使说没有阐述，如果真的具有合理性，后代的高僧大德也是可以接受的；可是，你们这样的安立有许许多多不方便，不管是正面的三个特点也好，反面的三大过失也好，在安立法相的法相的过程中，这样的安立相当不合理。即使说你们的观点有一点合理性，但诸多智者并没有共同承认。因此，在没有任何必要之下，依靠自己的分别念来建立这样的宗派实在是毫无意义。最好不要建立自己分别念的观点，否则，就会与正理相违。所以在这里，我们也应该通过这种方式来遮破对方的观点。

癸二、立自宗：

不遍过遍不容有，即是法相之总过。
名言义之诸否定，唯此三者别无他。

下面，我们建立自宗的观点。对自宗的观点来讲，真正的法相应远离什么样的过失呢？我们因明自宗，法相的所有过失包括在三大过失之中。如果远离了这三个过失，那就是非常正确的法相。去年我们讲《中观庄严论》的时候，已经讲过法相的三大过失。在理自在法称论师的论典中，这三大过失有没有宣说呢？当然是宣说过的，《释量论》中在讲量的法相的时候，宣说了要远离不遍和过遍的过失；在他另

外的有关著述中，宣讲了要远离不容有的过失，这些说得非常清楚。所以，我们自宗非常符合两位理自在的究竟观点。那么，下面就讲这三大过失。

第一个是不遍的过失，我们自宗的法相必须要远离不遍的过失。不遍的过失是什么样的呢？比如我们说“这个动物是黄牛，因为它具有花白的垂胡之故”，其实这有不遍的过失。为什么有不遍的过失呢？因为，花白的垂胡对花白的黄牛来讲是非常正确的；但是对黑色的黄牛来讲，用花白的垂胡来进行推断，就有不遍的过失。因为花白的黄牛有这个特点，黑色的黄牛没有这个特点，并没有遍于黑色的黄牛。所以，如果我们用了一个这样的法相，就有不遍的过失。

第二个是过遍的过失。比如我们说“这个动物是黄牛，因为它具有头，或者它能走路，或者它具有声音，它具有四肢等等”，运用这些因的时候，就有过遍的过失。怎么过遍呢？因为不仅黄牛有头、有四肢，或者能吃草等等，而且其它动物也有这个特点。所以，如果我们把具有头等作为它的法相，就有过遍的过失。当然，对黄牛来讲它确实有头，这个作为它的一个特点，也没有什么不可以的。但是，以它





作为法相是不可能的。如果只有黄牛才有头，世界上包括人在内的其他任何一个有生命者都没有头的话，我们用具有头来作为它的法相，这也是可以的，但并没有这种情况。

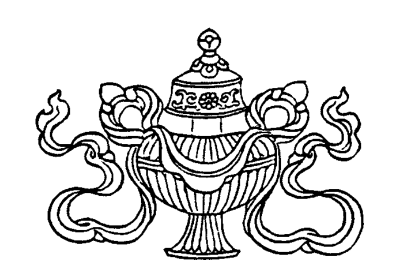
有些因明论典中有这样一个辩论：这个动物是黄牛，因为它具有黄牛的头之故。这个论式合不合理呢？不合理。有些人认为，为什么不合理？这是合理的。为什么呢？只有黄牛才具有黄牛的头，所以这是合理的。我们表面上看来：对呀！黄牛的头唯有黄牛才具有，这是它的不共特点，其他任何动物都没有黄牛的头；这样的话，应该是合理的。但是，如果你这样安立，那么这个法相就要观待它的名相了，在黄牛不知道之前，黄牛的头就不会知道。所以说，我们刚才对因明前派所发的过失依然存在。表面上看来这是对的，但实际上黄牛没有知道之前，黄牛的头谁也不知道。但是，法相并不是这样的。名相不知道的情况下，可以依靠法相来了知。所以，你们这种说法肯定是不合理的。

还有一种是不容有的过失。比如说“这个动物是黄牛，它是瓶子之故”；或者“这个动物是黄牛，它是人之故”等等。这样说的话，那就不容有、不可能。我们可以告诉他：你的法

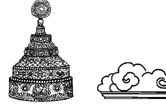
相不容有。

其实，法相的所有过失只有这三个。如果某个法相远离了不遍，远离了过遍，远离了不容有，这三个过失都已经远离的话，那么这就是非常正确的法相。如果是一个非常正确的法相，那它已经具有三种否定。哪三种否定呢？第一个是非有否定，比如说黄牛的法相，它已经否定了不具足项峰垂胡的可能性；然后是别有否定，别的没有，只有它才具有，也就是说只有黄牛才具足项峰，别的动物都不具足，这叫做别有否定；最后是不可能否定、非可能否定，也就是说唯有黄牛才具足，其它动物不可能具足。

在这里，从意义上、词句上已经遣除了、否定了三个其他过失，正面建立了远离不遍、过遍、相违三大过失的法相。只有这样的法相才算是正确无误的法相，因此我们因明自宗的法相是最完美的。





第四十六节课

《量理宝藏论》中，现在正在讲三相。三相里面，首先讲法相，然后讲名相，最后讲事相。讲法相的时候，昨天已经讲了建立自宗。也就是说，按照自宗的观点来讲，法相的过失有三种：不遍、过遍、不容有。首先是法相对名相不遍的过失，因为名相里面有很多很多的法，而这个错误法相的定义并没有遍于名相所摄的一切内涵，这是一个过失；还有一种过失是过遍，也就是说你对这个事物安立一个法相，但这个法相不仅是你所安立的同类事物上有，而且在其他另类事物上也存在着这个法相，这叫做过遍的过失；最后一种是不容有的过失，你对这个事物安立的法相，在该事物上绝对不可能有，就像火的法相是水，牦牛的法相是瓶子一样。总而言之，按照自宗的观点来解释，法相有不遍、过遍、不容有三种过失。

这样安立之后，对方给我们提出两个问题。这两个问题希望大家注意一下，可能稍微有一点难懂。

癸三、除诤论：

谓立事相与不立，法相不容有事中，
遮遣抑不遮名相。彼二辩论不害此。

我们首先对颂词略说，“谓立事相与不立”，这是第一个辩论。对方说：你们上面所讲的三种过失里面有一个不遍的过失，这个过失是在立事相的情况下算为过失的，还是在不立事相的情况下算为过失？这是第一种过失。第二种过失：“法相不容有事中，遮遣抑不遮名相。”昨天我们三种过失里面有一个是法相不容有，也就是不容有法相的过失。对方说：你们这样的法相不容有的过失，建立在事相上的时候，到底它是遮遣名相还是不遮遣名相？是这样的一个过失。“彼二辩论不害此”，萨迦班智达说，不遍方面的立不立事相的过失，以及不容有方面的遮不遮遣名相的过失，这两个过失我们因明自宗绝对不会有，在这里不会有害的。从总的概念简单地说，这个颂词就是这样的。

下面稍做详细分析。我们前面讲了法相的三种过失，而对方认为你们对法相安立的三种过失不合理。在这里，过遍的过失对方没有与我们辩论。他们说：第一个不遍的过失和第三个不容有的过失，这两个通过详细的观察，对你们因明自宗来讲，有些地方存在一些不符合道理之处。

首先，不遍的过失不合理。因为我们在前面讲“这个动物是黄牛，它具有花白的项峰垂



胡之故”，花白的项峰垂胡对黄牛来讲有不遍的过失。对方说，在你们这种论式当中，到底是立事相还是不立事相？也就是说，是立事相的情况下算为过失，还是不立事相的情况下算为过失？立事相是指专门指点出一个动物，某个花白的黄牛或者是黑色的黄牛。而不立事相，具体的动物不说出来，光是说一个“某动物、什么什么动物”，这样说就是不立事相。

如果你们说立事相，那么这个不遍的过失就没有。为什么呢？因为要立事相，要么是用花白的黄牛，要么是用黑色或者白色的黄牛等。如果说花白的黄牛作为事相，我们就可以立这样一个论式“花白的动物是黄牛，因为它具有花白的项峰垂胡之故”，实际上这并没有不遍的过失，因为花白的项峰垂胡确实在花白的黄牛上成立，所以这是一个正确的推理，并不是不遍，而是正确的定义。如果反过来说，花白的黄牛不作为事相，另外一头黑色的黄牛作为事相，也就是指点出一头黑色的黄牛作为有法，那论式就应该是“黑色的动物是黄牛，因为它具有花白的项峰垂胡之故”，实际上这个论式并不是不遍，而是不容有，因为黑色的黄牛具有花白的项峰垂胡是不可能的事情。所以在立事相的情况下，你们所举论式中的法相不是不遍，

这是一个。

如果说不立事相，即没有指点出一个具体的黄牛而算过失，那这是不合理的。因为你如果不立事相，那不管是瓶子也好，大象也好，狮子也好，这些事物都可以作为有法。然后，论式就变成：它是黄牛，因为它具有花白的项峰垂胡之故。如果这样来进行推理，那么法相的过失就不合理了。怎么不合理呢？因为这样的推理并没有过失，它有法都没有安立嘛。花白的项峰垂胡必须要在具有事相的情况下，才可以算过失的。因为事相都没有安立，那怎么构成有过失呢？没有过失。所以，在这种情况下就没有什么过失。

其实不容有也是可以的，因为如果说“大象作为有法，它是黄牛，它具有花白的垂胡之故”，大象上面绝不可能具有花白的垂胡，这种事情不容有，这样说也可以。但是，蒋阳洛德旺波尊者的讲义里面，对方是说没有过失。说没有过失的原因，因为你要算一个过失，那必须要有一个具体的动物，并把它当作黄牛，看它具不具足花白的垂胡，在这种情况下才可以构成过失。如果你连事相都没有，那就没有构成过失的根本。

总之，对方给我们提出这么一个问题：你



们到底立不立事相？如果立事相，那立的是花白的黄牛还是黑色的黄牛？若是花白的黄牛，那就成了真因；若是黑色的黄牛，那就是不容有。如果你说不立事相，那就没有过失了。所以说，你们因明派所承认的法相不遍的过失不合理。

表面上看来，好像他们的说法有点道理，但实际上并非如此。我们对他们进行回答的时候，可以这样说：我们在这里立不立事相呢？还是要立事相。不立事相的话，这个推理到底正确还是不正确，就根本没办法判断，所以要立事相。那这样，第二个不立事相的问题，我们就不用回答了。而立事相有两种情况，一种是花白的动物作为事相，把它安立为黄牛，因为具有花白的垂胡之故。在这种论式中，我们认为你们说的是对的，它是一个正确的因，这是可以的。但是在这里，我们并不是专门以一个花白的黄牛作为有法来进行判断，而是以总的黄牛作为判断的对象。如果说“这类动物是黄牛，因为它具有花白的垂胡之故”，那么花白的项峰垂胡就根本没有遍于所有的黄牛。为什么呢？因为黄牛也有花白的，也有黑色的，也有白色的。而这样的法相只能遍于花白黄牛的身上，并不能遍于所有同类黄牛的身上。所以，依靠这样的法相根本不能了知所有同类黄牛的



名相。它的名相也好，事相也好，绝对是不能了知的。所以说，在我们立事相的情况下，你们给我们发出的这样的太过，绝对不会有的。刚才对方给我们提出来的两个问题中的第一个问题，应该这样来回答。

然后是第二个问题，对方认为不容有的过失不合理。他们是怎么讲的呢？对方说：在事相上不容有法相的过失，它在不容有的情况下，到底它遮不遮遣名相？意思就是说，当你推理的时候，在法相不容有的事上，它到底遮不遮遣在自己论式中的名相？遮遣也有过失，不遮遣也有过失。对方给我们提出了这两个问题。

我们昨天说“这个动物是黄牛，因为是黄牛之故”，这是一种不容有的推理；或者是他们在讲义里面说的“这个项峰垂胡是黄牛，是项峰垂胡之故”，这个论式也是一个不容有的论式。因为是在项峰垂胡上建立项峰垂胡，所以从它的意义上考虑也是不成立的，词句上这样说也没有必要。本来是项峰垂胡，然后又用另一个项峰垂胡来建立它，既没必要也不成立。这就像“这个动物是人，因为是动物之故”一样，根本没有办法成立。所以说，它绝对是一个不容有的推理。

那么，对方给我们提出来的问题是什么





呢？你们这样的不容有的推理，它遮不遮遣它的名相？名相大家都知道，刚才“项峰垂胡是黄牛，项峰垂胡之故”，这里面的名相绝对是黄牛。另外，这里的事相和法相本来就是一体之法，已经不能分开，因为项峰垂胡就是项峰垂胡，即使从反体上也根本没办法分开。在这种情况下，如果它遮遣了它的名相，那么我们得出来的结论是什么呢？就是项峰垂胡已经否定了黄牛的名相，因为你们承认它遮遣名相。遮遣名相的话，那项峰垂胡就完全已经否定了或者是遮遣了黄牛的名相。如果说项峰垂胡遮遣了黄牛的名相，那么所有的黄牛就不具足项峰垂胡了，或者说项峰垂胡不能表示黄牛，有这个过失。

如果不遮遣黄牛的名相，比如“项峰垂胡是黄牛，项峰垂胡之故”，这种不容有法相的推理不遮遣、不排除名相的话，它不容有的因还没有普遍于所有的名相，因为还有它不遮遣的名相，这种不容有的推理还没有排除一些黄牛的名称。这样的话，你们所说的不容有的过失已经成了不遍的过失，不是不容有的过失了。

对方给我们提出了这两个问题，也就是说后面这个大问题又从两个角度分成了两个小问题。

对方这样提出问题的时候，我们可以如此回答：你们所说的过失应该是没有的。怎么没有呢？因为项峰垂胡对黄牛自身来讲，确实是它的一种法相，既然是它的法相，那么不容有的过失就没有；而项峰垂胡，它不遍于其他任何动物，因此不遍的过失也没有。或者，我们也可以这样回答：比如你们所说的“项峰垂胡是黄牛，因为是项峰垂胡之故”，在这个论式中，实际上项峰垂胡在项峰垂胡上不容有。其实，这种不容有的论式已经遮遣了黄牛的名称。为什么呢？因为在这种论式中，它所建立的并不是黄牛的事相。我们要安立一个正确论式的事相，必须是以花白的动物作为有法，它才是黄牛，因为具有项峰之故。在这种论式中，我们不遮遣黄牛，因为项峰垂胡已经遍于所有的黄牛。而你们所谓的有法是建立在错误的基础上，这样就成了不容有的因（推理），虽然它遮遣黄牛的名相，但是黄牛不具足项峰垂胡的过失是没有的，不遍的过失也是没有的。这个道理应该这样来推理。

这个问题，希望你们下来过后多花一点时间去看，不然一下子很难理解。因为对方提出来的问题，是将名相的概念、法相的概念、事相的概念混在一起而给我们进行辩论的。在进

行辩论的时候，如果我们对自宗和他宗的很多概念没有了解，那有时候他们的观点也弄不懂，有时候自宗的观点也好像似懂非懂、迷迷糊糊，会有这样的状况。当然，如果简单说就是遮遣还是不遮遣？前面是立事相还是不立事相？是这么简单的问题。不管怎么样，自宗的不遍和不容有的过失确实是法相的过失。这种安立是正确的，任何人对我们不可能有妨害。

大家都知道，前面的科判分三个：法相、名相、事相。法相通过破他宗、建立自宗和遣除诤论三个方面已经叙述完了。昨天已经讲了，法相的法相是什么呢？排除直接相违而成立义反体的法就叫做法相的法相；法相的事相是什么呢？比如从黄牛的角度来讲，项峰垂胡本身就是法相的事相；法相的名相是什么呢？项峰垂胡这个名称就是法相的名相。

我们前面也讲了，任何一个事物都具有名相、法相、事相三者。其中法相，它具不具有法相？也就是说法相的法相存不存在？还有，法相的名相和法相的事相有没有呢？我们说，第二次的时候应该是有的。法相的法相就是遣除直接相违的这种东西。而法相的事相，不管你在判断哪一个事物的过程中，当时的那个法相就叫做法相的事相。法相的名相是什么呢？

我们具体对任何一个事物建立法相的时候，那个时候它原来的这个名称，就是法相的名相。

一般在辩论场所中，很多小和尚让你建立一个法相，然后问你法相的名相是什么？法相的事相是什么？每天以这个问题来进行讨论。当然这些问题，我们现在刚学因明，可能不一定懂。如果你再继续这样学下去，听了几次以后，这些名词就不会很难懂。不像中观和大圆满，刚开始的时候，离一切戏论、一切空性，很舒服一样，觉得真的懂了，没有任何问题。但越研究、越探索，最后觉得非常困难。刚开始学习因明，就像我们以前在学校里学物理、化学第一册的时候一样，觉得特别难，好像老师每天讲的都听不懂。但到了学第二册的时候，一看第一册的课本，就觉得："哦，很容易啊！以前觉得很难懂，其实也并不是那么难懂。"我都有这种感觉。所以，有些道友也不要认为："哦，那么难懂啊！"当然，我们对这些学问一点研究都没有的话，那刚开始的时候，有些名词的含义以及它们的用法会有点陌生。

这以上已经讲了法相，下面讲第二个问题名相。

辛二（名相之理由）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

壬一、破他宗：

有谓法名一实体。名言许为名事相。

我们首先说对方的观点，然后进行破斥。对方是因明前派的章那巴论师等，他们有两种观点：一个认为名相和法相是一实体，另一个把名相的事相认为是名言。对方这两种观点是错误的。

“有谓法名一实体”，法指的是法相，名指的是名相。因明前派的有些论师认为，法相和名相在实际外境的本体上是一味一体的，因为它们是依靠名言证成量来成立的。名言证成量来成立的话，它是自性因。我们后面还会学习的，所谓自性因是指因和立宗无二无别的一种推理。这里的名相和法相应该是一味一体的，为什么呢？对方唯一的理由是，它们是名言证成量来成立的，也是依靠自性因来成立的。如“声音是无常，它是所作之故”，就像这样的自性因。所以，我们这里的名相和法相也应该是无二无别的。这是因明前派的观点。

“名言许为名事相”，这也是对方的观点。大家一定要搞清楚，三相的每一个都有不同概念，如法相，它有法相的名相、法相的事相和法相的法相，这些在前面都已经讲完了。现在我们要讲名相的事相、名相的名相和名相的法

相三者。那名相的事相的法相是什么呢？因明前派认为，名相的事相就是名言。但这是不合理的，是完全错误的。怎么错的呢？我们在讲下面第二颂“名相事相亦非理，命名运用即名言。”的时候，可以给予否定。

首先，他们说的名相和法相一味一体的观点不合理。怎么不合理呢？颂词中对他们是这样回答的：

名相即以名为体，故见法相之根识，
亦成有分别识矣，证成义理亦实有。

这一个颂词给他们讲了：如果名相和法相成为一体，就会有许多过失。有什么过失呢？下面进行分析。

所谓的名相，大家都应该知道，是依靠如项峰垂胡一样的法相来进行推理，而建立的事物名称。也可以说，名相就是名称。所以，名相的本体实际上是以名为体的，并没有实在的内容。就像黄牛，黄牛虽是一种名相，但黄牛并不是外面真正具足项峰垂胡特点的花白动物，而是指所有同类动物的名称。所以，所谓名相应该是以名为体，并不是以实在自相的物质为体。但是，如果按照你们因明前派所承认的那样，名相和法相成为一体，而以名称为特征的名相是分别识所见的，那么见法相、事相的



根识也应成为名言、自相混合执著的分别识了。

现在网上有项峰垂胡，到时候给你们看一下印度黄牛的项峰垂胡。原来我们去印度的时候，上师老人家一直说项峰垂胡到底是什么样，我们也去了很远的地方，一直寻找黄牛，后来见到了。有一次，索顿管家把一匹马看成了黄牛，他连忙说："那边有一头黄牛。"结果不是黄牛，是一匹马。上师回来以后也一直笑他，他把马上的鬃毛认成了项峰。

项峰垂胡，我们的眼睛可以看见，因为它是外境上面的法，它是法相。事相是指具体的动物，白色的黄牛也好，黑色的黄牛也好，花白的黄牛也好，这些都是我们可以看得见的。所以说，外境上的事相和法相，我们可以通过眼识看到。

从另一角度来讲，如果按照因明前派的观点，名相和法相无二无别、混为一体，那么就像事相和法相能看到一样，名相也应该依靠根识来照见。但这是不合理的。因为我们前面也讲了，名相只能在我们分别念面前，依靠遣余意识来了知，而不可能依靠眼根看见与法相无二无别的名相本体，这是绝不可能的事情。但是，如果你们真的承许名相和法相融为一体，那就有这种过失。

还有变成证成义理量以及名相实有的过失。所谓证成义理量是从义理的角度来成立的，就像依靠所作，将柱子建立为无常一样。"这个花白的动物是黄牛，它具有项峰之故"，其实这是证成名言量，因为是从名言上建立的。如果你们说名相和法相融为一体，那这种推理就不是证成名言量了，应该是证成义理量了。就像"柱子无常，所作之故"，成了这样的一种推理。还有一种过失"亦实有"，这样的名相应该变成实法了。本来我们前面讲了，名相是心法，不是实法。但按照你们的观点，名相跟外面项峰垂胡的外境无二无别，那名相就已经变成实法了，如此即有众多的过失。所以说，你们的说法是不合理的。

当然我们下面建立自宗的时候，也说名相、事相、法相无二无别，下面有这么一个颂词。那下面的颂词会不会与这个颂词冲突呢？不会有冲突。因为我们下面的颂词，主要是从以遣余识建立的角度来讲的。在遣余识面前，黄牛的事相、名相和法相三者，我们以融为一体的方式来建立自性因，这是合理的；所以在遣余识面前不会有过失，到时候我们可以说明。

这一个颂词是对第一句"有谓法名一实体"的回答。下两句是对"名言许为名事相"的回

答：

名相事相亦非理，命名运用即名言。

我们现在这里讲的是名相，它分为名相的名相、名相的法相、名相的事相三种。其中，名相的事相如果说成是名言，那就不合理。为什么不合理呢？因为最初的命名，才是名相的事相。

据可靠的论典讲，我们在给一个事物建立名称的时候，是以其法相作为理由而命名的，因此最初的命名就是名相的事相；一旦这个命名进入运用的过程中，这个时候的名称就叫做名言了。当然，从广义的角度来讲，名相的事相可以说是名言；但是这里是从狭义的角度来讲的，也就是说名称肯定是名言，但名言不一定是名称。所以，我们这里的名相，实际上是最开始的名称。在学习因明的过程中，名相、名称、名言，这几个好像是一样的，有这种感觉。但实际上，这里是萨迦班智达对因明前派进行驳斥并对自宗进行建立的时候，他认为最开始的名称是名相，后来人们运用过程中的名称不叫名相，这个叫做名言。因此，我们这里名相的事相是什么呢？应该是最开始的命名。下面建立自宗的时候，我们可以再进行分析。刚才的内容，在可靠的论典中也是这样说的。



壬二、立自宗：

具有缘由名言识，即是名相之法相。
事相命名予理由。如是知已三门行，
依此形成彼名言。乃观待义之名称，
是故彼者为假有，有实不成故假立。

这里按照自宗讲了名相的名相、名相的法相和名相的事相。前面，法相的法相、法相的名相和法相的事相都已经学习了。那现在什么是名相的法相呢？成立具有理由的名言和意义混为一体的心识，就叫做名相的法相。

这里的名相，应该说是依靠项峰垂胡等缘由来对它进行安立的。因为最开始的时候，我们对黄牛也好，对人也好，都取一个名称。那么他（它）们的不同特征，就会在命名人的意识面前现前。我们前面已经讲了，法相实际上是跟其他的人和事物不同的一种影像显现出来。依靠法相的理由，对它进行假立名称，这就是名相，这个最开始的名称就是名相。所以说，名相的法相是什么呢？就是依靠法相的理由，外面的名言和意义混为一体的心识。名言指黄牛的名称，心识指执著黄牛而在分别念前显现的总相，总相和分别名言混为一体，就有一个执著黄牛的心识，这叫做名相的法相。

然后是名相的事相，名相的事相是什么



呢？颂词里面也讲了：“事相命名予理由。”刚才那个名相具体指的是什么呢？就是最开始命名的名称。最开始，命名的古人认为：“噢，这样的动物，具有项峰垂胡的动物，应该叫做黄牛。”最开始的名称——黄牛，就叫做名相的事相，这是具体的名相的事相。

“如是知已三门行，依此形成彼名言。”这个“黄牛”形成以后，人们开始运用。具体来讲，就是用身体来进行取舍，用语言进行表达这个“黄牛”，然后以心识进行破立，这个过程就叫做名言。所以他这里说，名言不一定是名称，名言不一定是名相，原因就在这里。有时候也有可能名称不是名相，这种情况也是有的。比如有些特别愚笨的人，这个愚笨的人就叫做“牦牛”，这个“牦牛”虽然是人的一个名字，但它是不是人的名相呢？肯定不是，人的名相是人，不是牦牛。但是是不是他的名称呢？应该是，人们称他为“牦牛”。所以有时候名称不一定是名相，名言不一定是名称或者名相，名相应该是名言。因为名相，他后来用的时候，应该有名言的时候，这方面有一些不同的用法。

意思就是，刚才前面所讲的名相并不是自相的，它是观待义的名称。义指的是什么呢？就是理由，理由指的是法相。依靠法相的理由




来给它称呼的。

“是故彼者为假有”，所以名相肯定是假有的，不是实有的。所谓名称，刚才前面讲了，名称是一种假有，不是实有。“有实不成故假立”，这个比较好懂。

壬三、除诤论：

谓法名相非一体，则自相因不应理。

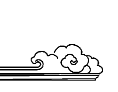
因明前派也是这样认为的，他们认为：法相和名相应该是一味一体的。如果不是一体，那么我们因明中，怎么会用自性因来进行推理呢？比如说“这个花白的动物是黄牛，它具有项峰垂胡之故”，这种推理我们应该承认为是自性因。如果是自性因，那么它们应该有无二无别的关系。没有无二无别的关系，它们怎么会成立自性因呢？

然后我们对他进行回答：

名言之义误为一，由此运用名言者，

世间事中不欺故，

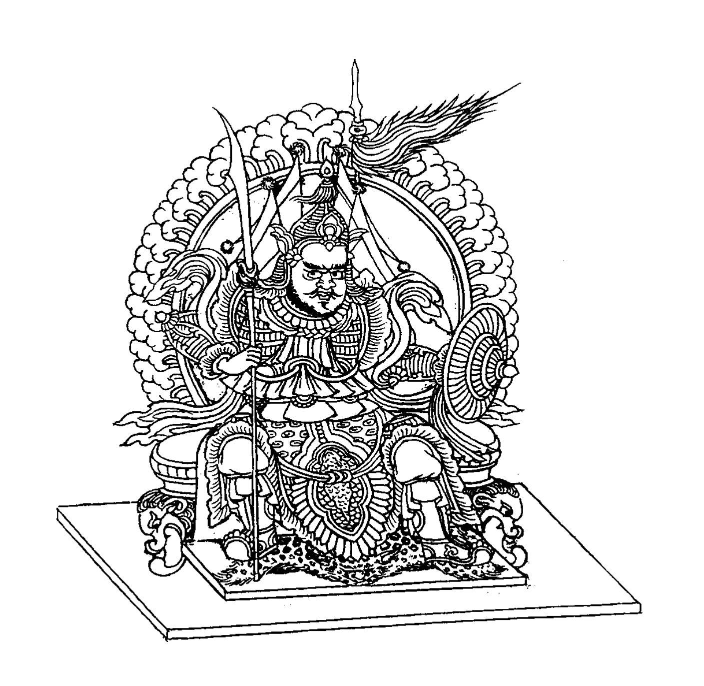
这里名言和意义混为一体，这与我们前面所讲的，名言总相和外面的义总相混为一体，能得到它的照了境的说法是一样的。我们这里实际上是心识面前的黄牛，心识面前的花白动物，心识面前的项峰垂胡，我们以一味一体的方式来进行建立，在这种情况下，运用这样的




名称也是合理的。而且世间中依靠项峰垂胡，把花白的动物建立成黄牛，这也是能成立的，因此这叫做世间共称比量。

焉违共许之比量？

这怎么会与世间共许的比量相违呢？绝对不相违的，应该是非常合理的比量。所以你们因明前派给我们发出的太过，是不会有的，我们的观点与世间共许的比量是不相违的。这个比量第十品也会讲。





第四十七节课

现在讲《量理宝藏论》中的第八品，本品分开法相、名相、事相而宣说，法相、名相前面已经讲了，今天讲事相。

辛三、事相之理由：

法相所依即事相，分类有二真与假。

我们前面已经学过，法相有法相的法相，名相有名相的法相，同样事相也有它的法相。那么事相的法相是什么呢？就是法相的所依。因为任何一个法相，它必须依靠具有特征性的事相才能安立，所以作为法相的所依就是事相的法相。

事相的法相分为两个方面：真实的事相和假立的事相。什么是真实的事相呢？比如我们立的一个论式，这个花白的动物是黄牛，它具有项峰垂胡之故。这里具有特征性的动物，就是“花白”。或者黑色的动物作为有法，它是黄牛，因为具有项峰垂胡之故，黑色的动物就是这个论式的事相。所以，真正的事相是指一个论式中真正所表示的事物。还有一种假立的事相，它不是真正的事相，是假立的事相。我们说这匹马是黄牛，因为它具有项峰垂胡之故。其实，马不可能具有项峰垂胡。在这个论式中，



黄牛作为名相，项峰垂胡作为法相，如果我们用大象、马或者其它动物作为事相，那事相就是颠倒的、错误的。只不过在名称上用，实际上并不是真正的事相。所以，事相有真的事相和假的事相两种。对于事相，作者在这里并没有广说，只说了这么两句，依此类推其他内容也很容易了解，所以在这里没有广说。

上面说了法相、名相和事相，下面讲三法各自安立。

戊三（三法各自之安立）分三：一、认识自反体；二、相属之方式；三、与法相相属而各自所诠之安立。

己一（认识自反体）分二：一、破他宗；二、立自宗。

庚一、破他宗：

有谓三法自反体，即自行相可显现。

这是我们前面所讲的，遣余和显现未加分别的因明前派的一些论师的观点。他们经常把遣余和显现、自相和总相混为一体，没有分开，所以在因明的观点上，在抉择三相的问题时，他们在显现上就有一些错误之处，出现一些不合理的地方。

他们是怎么说的呢？“三法自反体，即自行相可显现”，法相、名相和事相是我们这里的

三法，这三法均有各自的反体，法相有与其他事相、名相不混合的反体，其他两者也同样有这样的反体。各自反体都是不依靠其他任何外力，唯独依靠自己的力量，独立自主而显现的一种行相。比如黄牛，法相的反体就是项峰垂胡的反体，名相就是黄牛名称的反体，事相就是黄牛中的代表性的反体，这些都不用其他的行相，依靠自己的力量，就可以在我们的心识面前现前。

当然，对于这个观点，也有不同的讲法。有些人认为，因明前派在自宗的论典中不一定有这样的观点，而有些人又说有。因明前派的论典，我以前看的也不是很多。但实际上，萨迦班智达肯定知道因明前派承认这个道理。即使没有承认，通过他们的观点也能推知。就像讲中观时宣说对方观点一样，一种是对方亲自承认的；另一种，虽然对方并没有亲口承认，但实际上，依靠理证来进行建立的时候，他们不得不承认的情况也是有的。不管是哪一种，反正他们的观点中有这样的现象：上面所讲的这三法，都是依靠自己的力量，自然而然显现各自的行相。

实际上这种说法是不合理的。比如说这根柱子，如果它法相的部分、名相的部分、事相

的部分，完全都是依靠自己的力量而现前的。那这样，这三法都成了自相的事物，因为我们前面也讲了，自相、建立、显现是同一个意思。这样一来，外境的自相上就有名相、法相和事相三者，也就是说这三者在外境的自相上必须存在，实际上这种观点是不能承认的。

下面，我们如此驳斥：

倘若如此则三法，应成无分别对境。

如果你们因明前派承许，名相、法相和事相三者是依靠自己的力量、独立自主的自性现前它们的行相，那这种说法是完全不合理的。为什么不合理呢？我们可以通过论式来进行遮破：这三相作为有法，应该变成自相，因为依靠自力而显现之故，犹如瓶子的自相。通过这种论式就可以遮破对方的观点。也就是说，如果这三相是真正的自相，是以自性的方式来现前的，那么就应该像瓶子的自相一样，不观待任何遣余意识，它们自己的本体在我们的眼识、耳识等根识前现前。法相自己的反体也应该显现，名相自己的反体也应该显现。实际上是不是这样的呢？绝对不是。

虽然我们前面已经说过，法相是外境的实法；但是，这种外境的实法也是从遣余识耽著境的角度来讲的，并不是说有一个真正的项峰

垂胡，在自相上与其他任何法互不混杂，这种自相的法相存在，不应该这样承认。如果这样承认，那么谁见到项峰垂胡的时候，就能马上了知它就是黄牛。因为，法相、名相和事相三者在外境自相上存在之故。如果存在，那么了知法相的人就能知道它的名相和事相。因为我们刚刚推完，一个本体不可能有现和不现两个部分，如果显现，那么法相已经了知；既然了知，那怎么会不知道它的名相和事相呢？这个问题应该可以这样说。

根据《自释》的观点，自相应该从两方面来理解：有一种是真正外面事物上存在的自相，就像柱子的无常一样；有一种是从我们心识耽著境的角度来讲，它也可以称为自相，但是它的本体并不是真正的自相，这就像我们现在所讲的法相一样。那法相是不是符合实际道理呢？应该符合实际道理。但是，项峰垂胡的法相是不是在外境自相上存在呢？与其他反体不同的这种反体——法相，并不是在自相上以独一无二的方式来存在的。如果存在，我刚才所讲的这些过失依然难免。

所以，我们下面对他们进行遮破的时候，就说了：你们不能这样承认。如果承认，那么这三相就变成无分别识的对境了，所以这一点

是不能承认的，因为显现和这些名言总相完全是不同的。所以刚才前面所讲的三法，它们不是自相，也不是自性现前。通过这种方式，我们已经遮破了对方的观点。

庚二、立自宗：

是故显现之反体，非为三法遗余前，
浮现三法自反体，则有遮破及建立。

“是故显现之反体，非为三法”，这以上是一段；“遗余前，浮现三法自反体，则有遮破及建立”，这又是一段。法尊法师翻译的《释量论》也是这样，一句颂词里面经常要打一些逗号，否则两段不同的法义不容易分开。

我们建立自宗的时候可以这样说，所以显现的反体不是三法。如果显现的反体是三法，那黄牛等自相显现的反体就成了无分别的对境了。如果黄牛等自相显现的反体成为无分别对境，那就有很大的过失，这是不合理的。怎么不合理呢？我们可以这样讲，显现的反体肯定不是法相、名相和事相。很多人会这样认为：是不是真正自相的反体才是黄牛的法相呢？绝对不是。我们刚才也讲了，如果它是法相，那么依靠自相的项峰垂胡，就没办法表示所有的黄牛。因为自相，它的地方、时间、行相不能混在一起。那这样，如果以我所看见的项峰垂




胡作为法相，那么它仅可以表示面前的这个黄牛，是面前这个黄牛的法相。可是，它能不能是全世界或者是未来过去现在所有黄牛的法相呢？绝对不能的。如果我们安立在自相上，就有这种过失。

同样的道理，本来名相只不过是名称而已，没有它的自相，如果名相安立在自相上，那我口里面说的黄牛，它是黄牛声音的这种自相还是我所耽著的外面黄牛的自相？如果从自相而言，我一说黄牛的时候，我所说出的黄牛，只能表示一个，那么以前刚开始的黄牛名相也得不到，现在黄牛无边无际的缘故，它们的名称也得不到，未来黄牛的名称也得不到，因此名相也不可能安立为自相。

事相是不是可以呢？事相也是同样的。比如我们看见一个花白的黄牛，如果将这个花白黄牛的自相安立为事相，那也不合理的。因为花白的黄牛非常多，如果它安立为事相，那么今天在我面前的这个花白的黄牛，可以成为法相的所依。可是，除了我面前见到的以外，未来过去现在各个地方的花白黄牛，就成了不是法相的所依了。

所以说，如果我们详细观察，应该说所有的名相、法相和事相，都是在我们的遗余识面前



安立的，就像瓶子、无常和所作这三者，在我们遣余识面前安立的一样。遣余识面前安立的话，就像我们前面相属品当中所讲的一样，两事物之间的关系，同体的关系也可以。在遣余识面前，分开有分开的必要，结合有结合的必要。

而且，现在的法相、名相和事相这三者，过一段时间以后还会讲的，它的数目是固定的，只有三个就可以了，而且它们的本体是无二无别的一体。这种一体，应该在遣余识面前成立，就像无常、所作和柱子这三者的关系一样，可以安立为一体；你需要的时候这三者分开，一个作为因，一个作为有法，一个作为立宗，这都是可以的，也是非常合理的。

因此按我们自宗来讲，显现的反体根本不是三法，那这三法是什么呢？就是在遣余识面前浮现的三个法，它们就像我们前面讲的相违、相属以及总法、别法等概念一样。“浮现三法自反体”，在遣余识面前，法相的反体不是名相，名相的反体不是事相，事相的反体也并不是其他两者，这样才可以安立。“则有遮破与建立。”在我们遣余识面前，依靠它来遮破的也有，比如“这个动物不是黄牛，它不具足项峰之故”，遮破的理论也可以建立；然后，“这个动物是黄牛，它具足项峰垂胡之故”，建立也是可以的。

有实的建立和无实的遮破，这些全部在我们的遣余识面前可以操作。

其实，这样的操作有非常大的必要。我们这个世间，有邪知邪念的人无边无际，非常多。有些就像我们前面遣余品里面所讲的那样，一体的东西不能了知为多体，多体的东西不能了知为一体。在他们面前，我们依靠证成名言量来进行建立，这种建立非常合理。

所以大家应该了解，按照我们自宗的观点，从耽著境的角度，有些法也可以说它有自相。但究竟来讲，这三者都是在遣余识面前建立的三种反体，在显现境上面，这三法根本无法安立。也就是说，在自相上这三法不能安立，遣余上这三法的反体可以安立。总而言之，可以这样理解。

大家以前没有学因明的时候，一提起法相、事相和名相，往往就会觉得非常难懂。现在学了以后，有个别道友可能对比较难的问题，还是有点分不清楚，这种情况可能是有的；但是从总体、大的框架来讲，对三相的概念还是会有所了解的。不管我们学习任何一部论典，其实都是这样的：当你没有学到这个法的时候，就觉得特别难；但当你真正深入细致地去研究，大体的概念应该会明白的。

己二（相属之方式）分二：一、真实宣说相属之方式；二、能确定相属之量。

庚一、真实宣说相属之方式：

法相名相自性联，事相多数暂时系。

它们之间的关系到底是什么样的？是相违（矛盾）还是相属？应该说是相属。法相和名相都是自性相属；而事相与法相、名相之间的关系，大多数是同性相属，但也不完全决定，因为事相也有不存在的时候。

也就是说，名相和法相之间的关系是在我们分别识面前建立的，它们是同性相属，就像无常和所作之间的关系一样。为什么这样讲呢？比如从黄牛的角度来讲，黄牛是名相，项峰垂胡是它的法相，法相与名相之间必须有直接的联系。有法相而没有名相的，这是没有的；有名相而没有法相的，也是没有的。只不过有些不认识，有些不了解，这种情况是有的。一般来讲，不管是任何一个事物，只要有名相，它肯定有法相；只要有法相，它肯定有名相。这两者之间的关系，就像火和火的热性一样。因此，在我们遣余识面前，它们之间的关系是同性相属，一者存在而另一者不存在的现象永远都是没有的。

那么，这两者与事相之间的关系是不是这

样呢？不一定是这样。大多数，它们三者都一起存在。比如“这棵檀香，它是树木，因为它具有枝叶之故”，在这个论式中，名相、法相、事相这三者都是具足的。当我们用项峰来表示黄牛的时候，它们所依的花白也是存在的。但是，这个花白是不是在所有表示黄牛的论式中都能用呢？不一定。有时候我们用黑色的黄牛，有时候我们用白色的黄牛，有时候用其他的黄牛。因为黄牛有各种颜色。黄色的有没有？黄牛肯定是黄色，是吧？开玩笑。在藏文中，黄牛的黄不是红黄的黄，可能不是黄色的意思。刚才那个图（见附录）好像是白色的，是吧？（弟子答：是花白。）

是这样的，刚才讲的事相，用花白的时候，花白跟黄牛的法相、名相在一起。但是不一定永远都用花白，在没有用的时候，法相和名相是有的，尤其法相应该是有的，但花白的事相在这个论式中不存在。当我们利用另外一种颜色，或另外一个代表性的黄牛的时候，又变成另外一组法相跟事相的关系。所以说，事相在这个关系中有特殊的情况。关于这一点，我想我们平时观察的过程中也会了知。

庚二、能确定相属之量：

错乱执为一体性，受故法名相属成。

有些人可以这样问，名相和法相之间的关系通过什么样的量来成立？因为没有一个量，光是我们说它们之间有同性相属的关系，这肯定不合理，所以应该有一种量。那以什么样的量来成立呢？我们可以说是以自证量来成立的。那怎么样以自证量来成立呢？就是“错乱执为一体性”。也就是说，法相是义共相，名相是名言共相，这两者在我们分别遣余识面前错乱为一体。因为，我们的传统或者说人们的习俗就是这样的。像印度人，他把黄牛的名称叫做名言共相——名相，义共相指的是它的法相，也就是说刚才的项峰垂胡。他们将这两者混在一起以后，就给它取名为黄牛。这样的黄牛，在所有了解黄牛的人的脑海中都可以显现。

而在这个名相和法相之间，应该有一种无二无别的关系，那这种无二无别的关系是在外境上存在，还是在我们的分别识面前存在？应该在我们的分别识面前存在，所以分别识归根结底就是自证识。你们刚才不是说，名相和法相之间的关系是同性相属吗，那这是依靠比量来成立，还是依靠现量来成立？应该说这是依靠自证的感受——自证现量来成立的。因为这里的黄牛并不仅限于汉文黄牛两个字，如果仅限于汉文黄牛两个字，那只有通达汉语的人才

能知道，而精通其他民族语言但不了知汉语的人都不知道，应该有这个过失。但是，实际上并不是这样的。在通达汉语的人面前用黄牛来代替，在通达其他民族语言的人面前用其他文字来代替。不管你用什么样的文字来代替，实际上这个动物的不共特征就是具有项峰垂胡，而且它还具有不共的名称，这两者就是法相和名相，它们之间存在一种关系，这个关系通过我们的自证意识来了解。

我们有些人可能会问：刚才不是说是错乱的吗？既然是错乱，那怎么会是正确的？错乱就不是正确，可能有些人这样想。我们前面也一直讲，错乱有两种：一种错乱完全是不适合的，比如说我们这个地方本来没有柱子，但你反而执著柱子存在，这就是大错乱。我们前面讲了四种境，你们这种错乱不仅在显现境上错乱，而且在照了境上也有错乱，就是在名言中，我们也称这种大错乱为非量。而名称和意义混为一体的错乱，虽然它是一种错乱，但是依靠这种错乱能获得照了境。也就是说，虽然显现境有错乱，但照了境不会错。这就像我们的分别念一样，虽然分别念的本体是错的，现量才是正确的，但是有些分别念，我们也认为是正确的，因为它在照了境面前不欺惑的缘故。前



面我们也讲了:“世间事中不欺故，焉违共许之比量?”意思是说，虽然它是一种错乱，但在世间面前它根本不欺惑。因此，在我们世间人面前它也可以称为一种量。这种量下面也会宣说的。如果非常详细地观察，里面还是有错误的成分;但是从粗大的名言概念来讲，人们依靠这样的错乱能获得它的照了境。所以，从世间共称的角度来讲这并没有相违。因此，这虽然是错乱的，但是它们之间的关系是合理的，它们是同性相属的关系。

事相名相之相属，智者现见而回忆，
于愚者前需建立，忆名名言之比量。

刚才讲了，法相和名相之间的关系通过自证现量可以证实，它们之间的关系是同性相属。而事相和名相之间的关系，事相名相之间的相属，对于智者来讲，他见到以后就可以回忆。

对这里的智者，以前有些论师这样说，并不是指一切万法都精通的智者。萨迦班智达在其《智者入门》中讲，智者的概念有两种，一种是能无误通达一切万法真相的智者，这是大智者;另一种是一般的智者，是指在自己所学知识的领域中不愚昧，精通无碍。比如有些人物理学得非常好，在物理界人士中称得上是智者。但是让他揉糌粑、放牦牛，他根本不懂，

在这面前是不是智者呢?应该不是。但从他精通物理的角度来讲，他叫做智者。但是，真正的智者是指世间法和出世间法全部精通无碍的人士，就像一些前辈高僧大德，如全知麦彭仁波切、萨迦班智达等，胜义、世俗万法全部无碍了知，这是大智者。现在世间有些名人，虽然他们也认为自己是智者，但不一定是真正的智者，因为他们只对某一学问有所研究而已。

当然，这里的智者是指对法相名相方面非常精通的人士。也就是说事相和名相之间的相属，对于智者来讲，他见到以后马上就会知道的，因为他精通法相和名相之间的关系，他见到法相后马上就可以通过回忆这种关系而了知。比如说他见到一个具有项峰垂胡的动物，一看见它的项峰垂胡以后，他就知道这叫黄牛。印度黄牛的项峰特别高，谁见到都不会搞错的。但刚开始的时候会不会了知它的名称，也有点不好说。如果知道它的立名，那一见到马上就会知道它是黄牛。作为智者，当他见到它法相以后:“噢!这就是黄牛，因为具有项峰垂胡之故。”对他来讲，根本不用一个人在旁边进行介绍。所以法相和名相之间的关系，对于智者来讲，他见到以后马上就会知道。就像瓶子，不管你见到金瓶也好，银瓶也好，凡是了达这个

法相的人都会知道："哦！这可以装水，它叫做瓶子。"对于智者，对于精通名言的人来讲，他依靠自己的智慧，见了以后马上就会知道它们之间的关系。

而愚者，他虽然了知黄牛的名称，但不懂名相与事相的关系，即使他见到了这种具有项峰垂胡的动物，但是他也不知道名字。在这些愚者面前，我们要这样给他建立：你刚才所见到的花白动物叫做黄牛，因为它具有项峰垂胡之故。应该这样来推，这样给他建立。如果他还不懂，应该再次给他推理，我们前面不是讲，可以经过两次吗，那么再次推：具有项峰垂胡的动物叫黄牛，因为古人或者说最初的人们对它如是命名之故。如果他还不懂，我们就对他说"笨蛋"，实在是没办法了。

在禅宗里有这样一个故事，父亲和儿子两个，父亲给他说什么，他还是比较懂的。但儿子一直认为自己非常笨，他经常说：我非常笨。父亲说：你不笨，你很聪明。但是儿子一直不承认，一直说自己非常笨。父亲说不赢他，就说：你不笨就是不笨。但后来实在没办法，只好说：你就是笨蛋。儿子轻而易举让父亲承认了自己笨。因为父亲一直这样说，但儿子不承认；后来他也生气了，说：你就是笨蛋。这样，



父亲已经承认了儿子的观点。

我们也是这样的。我们首先说：这个花白的动物叫做黄牛，因为它具有项峰垂胡之故。他不承认的话，那我们再说：具有项峰垂胡的动物叫黄牛，这是合理的，为什么呢？因为古代的人如是立名之故。我们已经给他讲得很清楚了：这种动物叫做黄牛，因为这个名字早就已经形成了。他还不能接受的话，那就没有办法了。所以愚者面前应该用推理来进行建立，以使他能回忆起这一名称；而智者，它们之间的关系自己会一目了然，是这个意思。

己三（与法相相属而各自所诠之安立）分二：一、如何诠表之方式；二、相互决定之安立。

庚一（如何诠表之方式）分二：一、论式之分类；二、遣除于彼之诤论。

辛一、论式之分类：

下面这个问题比较难懂，但也不算特别难。虽然复杂一点，但与我们以前学的一些数学公式比较起来，我觉得这个问题比较简单。可是，我们还是要稍微动点脑筋。

三法各二总与别，属此论式共六类，
反体亦六论式中，法相事相会无过。

我们现在讲法相、事相通过什么样的方式

互相不混杂，这个问题大家必须要明白。我们有些人这样讲，法相是法相，它不是名相、事相，而名相和事相也不是法相，它们之间互不混杂，这有没有什么特殊的理由啊？如果没有理由，法相就变成名相，名相也变成事相，那这样，互相之间就混乱了。到底它们的本体上有没有完全互不混杂的概念和理由呢？应该有。那怎么安立呢？在这里我们从两方面来安立。其中一个是建立自己的反体，比如说法相绝对是法相，它不是名相和事相；事相只是事相，不是其他两者，是从这个角度来建立自己的反体的。还有一种叫做非他反体，比如说法相不是名相和事相两者，等等。这两种各分六类，非他反体的六类是从否定方面来安立的，也就是从遮破的角度来安立的；建立自己反体的六类是从肯定的角度来安立的。

他这里说“三法各二”，三法指法相、名相和事相，它们每一个都有总和别。也就是说，总的有总的法相、总的名相、总的事相；别的有别的法相、别的名相、别的事相。每一个都有总的安立方法和别的安立方法。这样以后，肯定方面有六个，因为每一个都具足总和别；从否定的角度来讲，三法每一个都有总和别，也总共有六种。

刚才讲了，法相有总的法相和别的法相。这样分的时候，有些人认为：这个法相，比如项峰垂胡，它到底是不是既是总的法相，又是分别的法相呢？有这样的怀疑。我们可以这样说，项峰垂胡是总的法相。为什么呢？因为我们前面讲了，排除直接相违而成立义反体叫做法相的法相。从总的角度来讲，项峰垂胡是总法相，因为它具有法相的法相之故。也就是说，总的来讲，项峰垂胡是排除直接相违的，也是建立自己义反体的。有些人说，从黄牛的角度来讲，它是排除直接相违而建立自己的义反体，但是它怎么会是总法相呢？这个问题我们在前面第三品也讲了，凡是别法的东西，在总的法里面肯定是存在的。这就像檀香树在树木里面肯定存在，因为它是树的缘故。所以，如果它是别法相，那总法相中肯定有。在别的论式中，我们可以这样说，项峰垂胡是这个论式中的法相，因为它排除黄牛的直接相违而建立它自己的义反体之故。这样的话，刚才的法相既属于总法相，也属于别法相，它具有两个特点。当然，对这里的总法相也应有正确的认识。有些人这样想：既然它是总法相，那它是不是瓶子的法相、人的法相，会不会有这种过失呢？不是这个意思。他这里的总法相，是从黄牛这一

类而言的，也就是从遣除直接相违而成立自己的义反体来讲的，所以说项峰垂胡在总法相里面可以包括。这以上是从法相的角度来讲的。

然后是第二个——名相，也就是说名相也可以这样论式，论式的方法大家也应该清楚。关于名相的特点，可以这样说，义反体作为理由而论证的名称就叫做名相，这也是名相的法相。昨天前面也有一个，但是我们平时应用的，就是义反体（法相）作为理由而论证的名称，这叫做名相的法相。在这里，我们可以这样说：黄牛的名称，总的来说是名相，因为它是义反体作为理由而论证的名称之故。这样说的话，总的名相里面可以包括。然后分别在此论式中，黄牛的名称可以叫做黄牛的名相，因为在此论式中，它是以义反体作为理由而论证的名称之故。这样的话，它既可包括在总的名相当中，分别在此论式中它也是一种名相，这个意思。

然后我们说事相，事相也是同样的：这个“花白”，总的来讲可以叫做事相，因为它是总的法相的所依之故。然后，所谓的花白动物，在此论式中它可以作为事相，因为依靠它可以作项峰垂胡的所依之故。

前面，名相有总和别，法相有总和别，事相有总和别，总共有六种推理。这六种推理全



部是正确的推理。通过以上六种推理，我们完全会知道：所谓名相，比如黄牛的名相，它总的也是名相，分别也是名相；花白的话，总的也是事相，别的也是事相；项峰垂胡，总的也是法相，别的在此论式中也是法相。这六个问题，我们会很容易懂得。

下面从反体的角度来讲，是从非它反体的角度来讲的。有人问：懂得下面的论式，对我们有什么意义呢？有很大意义。因为有些人认为，法相虽然是一种法相，但是它跟名相和事相会不会混在一起啊？在有这样怀疑的人面前，我们用下面六种论式进行遮破。这六种论式中，两种是不正确的论式，有不遍过失的论式，四种是正确的论式。这样以后，这里总共有十二种论式。十二种论式中，十个是正确的，两种是不正确的。

我们首先从事相上来讲。大家也知道，项峰垂胡是法相，义反体作为理由而证成的名称——黄牛是名相。可以这样说，这两者不是事相，因为它们不是法相的所依之故。这可以从总和别两个方面来讲。黄牛的法相和黄牛的名相，这两者不是总的事相，因为它们不是总的法相的所依之故，这是总的方面来讲的。然后从别的方面来讲，黄牛项峰垂胡的法相和义反

体作为理由的名相，这两者在这个论式中并不是黄牛的事相，因为这两者都不能作为法相的所依之故。以上，我们在事相上面建立了两种否定性的论式。

其次是名相，名相上面也可以这样讲。刚才事相上面，是以名相和法相来讲的。现在，黄牛的法相和黄牛的事相并不是名相，或者说黄牛的名相并不是它的法相和事相。这可以从总别两方面来讲。垂胡和花白不是总名相，垂胡是法相，花白是事相，也就是说法相和事相不是总名相，因为它们不是以义反体作为理由而证成的名称之故。从总的角度来讲，垂胡和花白并不是以义反体作为理由而证成的名相。如果是名相，那就应具有名相的特点，但它们根本不具足。分别来讲，黄牛的项峰垂胡和黄牛的花白，并不是这里黄牛的名相，因为它们并不是以义反体作为理由而证成的名称之故。这是从名相上来讲的，也就是说这里的名相并不是法相和事相。

最后是第三个，也就是剩下来的法相。法相建立的时候，我们也可以这样说，黄牛的花白和名称，这两个并不是法相。为什么不是法相呢？总的来讲，它们并不是排除直接相违而成立义反体的缘故。然后分别在此论式中，并

不是排除黄牛的直接相违和建立义反体之故。

我们这里，总的来讲，名相、法相和事相三者互不混杂。分别来讲，黄牛的法相和黄牛的事相、名相，这三者也互不混杂。我们自己总共有两类六种推理。这十二种推理中，我们前面讲的六种是正确的，但是后面的否定式中，总的论式里有两种不太合理。

刚才有一个论式，其中讲花白不是总法相，这种说法不太合理。在某种领域中这是可以的，但是在有些地方，比如说我们看见一个花白的动物，我们说这个动物叫花白的动物，因为它是花白之故。也就是说，花白有时候虽然是一种事相，但是也有法相的时候。所以这个论式有不遍的过失，这是一个。还有一个论式，就是黄牛的名称和项峰垂胡不是事相，这种说法也不一定，因为任何一个事物都可以作事相。比如说黄牛的名称，有时候它也可以作为事相，这样的论式也是有的。然后，黄牛的项峰垂胡作为事相也是有的，如黄牛的垂胡作为事相，它什么什么，我们可以进行论证，这种情况也是有的。任何一个事物都可以作事相，当它作事相的时候，那这个论式就不一定了，就变成不合理了。也就是说，前面这两个关于法相和事相的论式会存在有过失的情况，所以这两个

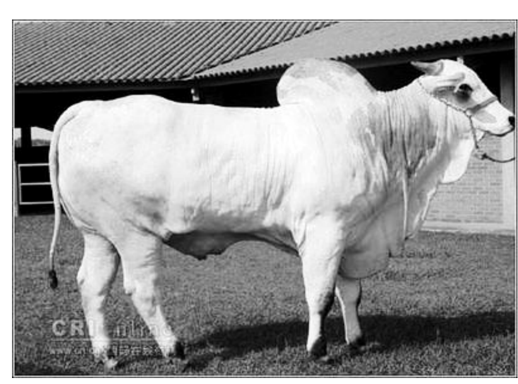
论式是错误的，它们是三相不齐全的错误论式，其他四种论式才是正确的。

总而言之，大家都应该明白，法相不是名相和事相，名相不是法相和事相，事相不是名相和法相。上面两类共十二种论式，一类是肯定的角度来建立的六种，一类是否定的角度来遮破的六种。通过这些论式进行分析，我们就会了知，所有法相自己的自反体绝对不是其他两者。总的也不是，别的也不是。比如法相，如果它的反体成立，那么其他两种反体在它的本体上就完全遮破了。所以，应该以这种方式来建立各自的反体。希望大家在课后再进行分析。

附录：

具有项峰垂胡的印度牛

（现在许多国家已有此种印度牛，并进行了改良，以前称黄牛，现在专称瘤牛。）









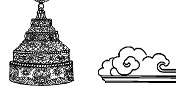












第四十八节课

下面继续宣讲《量理宝藏论》，现在正在讲第八品中的三种相。一般来讲三种相的概念，刚开始的时候稍微有点难懂，我希望学习因明的人，遇到这些比较难懂的道理，也不要太怯弱。其实，学习任何一个知识都是这样，有时候会遇到比较简单的道理，有时候也会遇到比较难懂的道理，但不管怎样，只要自己肯下工夫，学懂也不是特别的困难。如果我们真的懂得了这些道理，那不仅在三相上，在世间的很多问题上，如我们平时在思考过程中所遇到问题，都可以很容易地解决。所以，学过因明的人与没有学过的人，思路和智慧是完全不同的。当分析问题的时候，学过因明的人，他能区分、把握诸多的语言环境，也能了知它不同的理解方法。所以，我们现在遇到这种学问的时候，一定要多下工夫。

前面也再三地说了，因明是名言谛寻伺分别念的对境，它的有些推理方法，在刚开始的时候，不一定特别广地宣说，但是只要熟练掌握，也不是特别的困难。我们现在讲的三种相显得稍微难一些，以后的内容可能稍微好懂一点。我们道友在做辅导的时候，也不一定要原

原本本按照我的话重复，这一点我也理解。但我们毕竟许多人都刚开始学，不管是法师也好，辅导员也好，都是刚开始学。刚开始学因明，应该说有一定难度，所以大家要再三地串习上课所讲的内容。

这次也算是讲了因明学到底是什么。我经常这样想，现在汉传佛教，所谓的因明学，应该说现在基本上都没有。前一段时间，有一个新闻里面这样讲，现在中国教委想专门组织一批人，恢复因明逻辑学的研究，他们认为二十年以来，整个中国汉文上的因明已经失传了，现在已没有正式的传承，所以准备再组织一部分人进行研究。有些人认为这是能实现的，有些人认为不能实现，下面的有些采访者也有各种议论。但我想，如果没有因明方面比较精通的人，光是一般的人，不是佛教方面的专业人士，也不是对因明有一定研究的人，恐怕不那么容易。因此他们的这种组织，真正在社会上、在佛教界能弘扬到什么程度也不好说。

我们这次也算是一种缘起，早在几年前，我也是发愿给大家讲一次五部大论，这也是我用汉文第一次宣讲，以后能不能讲也不好说。当然像因明、《俱舍论》《现观庄严论》这些论典，的确现在传讲的人也不太多。所以你们以

后有没有很多的机会听闻也不好说。有时候我看到这里个别道友，从各方面来讲学得非常不错，我就产生了一种信心，觉得今年宣讲因明还是很有意义的。相当一部分人本来分别念非常重，现在遇到这样的学问以后，直接或者间接对佛陀智慧的奥义产生信心，可见学习因明还是非常有必要的，有时候我是这样想的。

我们真正能掌握因明的人不是大多数，大多数的人好像在打瞌睡或者“坐飞机”。在这个时候，我心里面想：唉！不如讲一点比较简单的，讲一些修行法，像《前行》等一些大乘的修法，这样可能好一点。这么难懂的学问，好像下面的很多人也是没办法掌握。但这也情有可原，很多人佛教的基础还没有打好，更不要说五部大论的因明了。想到这些，自己又对宣讲因明退失信心。从第一品到第八品之间，我的心态也是此起彼伏，有时候自己很有信心，有时候没有信心，但是作为一个修行人，发了愿以后，也不能轻易地退下去，因此我现在也是努力地讲，希望你们也要用心学。

前面的一些，比如说相违相属，还有总相别相，这些平时在我们日常学佛的研究领域中，应该说能够经常用得上。而后面的这几部分不一定用得上。但是后面的知识，对我们学习佛

法和研究世间的各种学问，应该说有非常重要的作用。大家学习任何一门知识，开头的时候，也不要特别的精进，恨不得把自己所有的心思都放在这里；然后到了中间的时候，就时而精进，时而懈怠；到最后的时候，就开始每天算页数，什么时候结束？什么时候结束？好像那本书结束了，你就从无期徒刑中获得释放一样，这样没有必要。应该说，有生之年在这里学习大乘佛法，这是我们的一种发愿，所以一部论典学完以后，并不是所有的事情都完了，还要学第二部更广的论典。因此，大家还是应该发起比较精进的心。

辛二（遣除于彼之诤论）分三：一、遣除于表明是自反体之诤论；二、遣除于表明非他反体之诤论；三、举例说明相违相同论式。

壬一、遣除于表明是自反体之诤论：

昨天我们前面已经讲了，十二种论式中，有十种论式是正确的，两种论式不正确。总的来讲，我们前面的三种相，实际上它们并不是混为一体的。应该说法相的自反体就是法相，而名相的自反体就是名相，这三个相在义反体上是同一的、一致的，在自反体上是分开的，有这么一个问题，当然今天也要继续讲。对这些问题，还是要集中精力注意听，如果稍微没

有没有专注，自己的心散乱到外面，就很容易导致关键的问题没有搞懂，那恐怕很多问题就没有办法解释，没有办法理解了。

今天在自反体方面也有一些辩论。我们大家也应该清楚，昨天第一个是法相，比如说项峰垂胡是法相，它有总的法相、别的法相两种论式；然后名相，黄牛的这种名相，也有总的名相、别的名相；事相也有总的事相和别的在此论式中的事相。这样在建立自己的自反体上面，用了六种推理。项峰垂胡是法相，它总的来讲也是法相，别的来讲也是法相，主要是建立它自己的本体。而下面的非他反体中，比如法相不是名相和事相，名相不是事相和法相，事相不是名相和法相，从反体的角度来讲，其中一者并不是其他两者，是这样来建立的。这个也是在建立方式上面有总的三种和别的三种，一共讲了十二种。

今天在这个问题上进行辩论，首先对方给我们提出了一个问题：

谓属此论式法相，于事名相若遮遣，
成遮事相之垂胡，若不遮遣则过遍。

我们前面，在建立黄牛的总论式中，项峰垂胡是法相，因为它遣除直接相违而建立义反体之故。我们昨天运用了这样的论式，意思是

说，项峰垂胡是法相，在建立事相或者名相的论式中，它就遣除了直接相违；于是我们可以立这样一个论式：项峰垂胡是法相，因为它遣除直接相违和建立义反体之故。

于此，对方给我们提出这样一个问题，这种法相的法相在名相和事相上遮不遮遣？意思就是说，项峰垂胡的法相——遣除直接相违和建立义反体，遮不遮遣名相和事相？大家应该清楚，当时的名相和事相就是黄牛和花白。也就是说，刚才那个法相在名相和事相上存在还是不存在？因为我们在前面说“项峰垂胡是法相，因为它是遣除直接相违之故，”讲出了这样一个原因。于是对方有这么一个疑问：法相项峰垂胡的法相，它在名相和事相上存在还是不存在？假如我们说，它在花白的事相和黄牛的名相上被遮遣，也就是说遣除直接相违建立义反体，这个法相的法相，它在名相的黄牛和花白的事相两者上面不存在。对方说：如果说这种法相不存在，那有很大的过失。为什么呢？因为法相的法相在名相上不存在，名相本来是黄牛，那就成了黄牛没有项峰垂胡了。因为，项峰垂胡的法相就是遣除直接相违而成立义反体之故。在事相上也可如此分析。如果黄牛上没有项峰垂胡，或者说花白的动物没有项峰垂

胡，那实际上，刚才项峰垂胡的法相就没有遍于黄牛的名相和事相，它就不是黄牛的法相的法相了。为什么呢？因为在名相和事相上它没有遍。按理来讲，法相的法相应该遍于它的名相和事相；可是你们这样承许，那刚才的法相就没有遍于黄牛和花白。

这个道理大家应该懂吧？如果别人问我们：在名相的黄牛上和事相的花白上，刚才法相的法相存不存在？我们说法相的法相在名相和事相上肯定不存在，因为它是法相的法相，并不是名相的法相，也不是事相的法相，所以，黄牛上法相的法相不存在，花白上法相的法相也不存在。而如果说法相的法相不存在，那法相本身也无法存在，因为法相的法相所成立的就是法相项峰垂胡本身，从这一角度而言，它们应该是无二无别的。这样慢慢推下来以后，项峰垂胡在黄牛、花白上就不存在了。本来这个法相应该遍于名相和事相，但最后推出来法相不能遍于名相和事相，有这个过失。从另一角度而言，如果法相的法相不遍于名相和事相，而名相、事相与法相又是一体，这样就有法相的法相不遍于或者说遮遣法相本身的过失。此时，法相——项峰垂胡实际上是法相的法相——遣除直接相违建立义反体的事相，那这样，

就会出现法相不遍于事相的过失，这是第一个。

然后是第二个，如果我们说存在，刚才法相的法相在花白上是存在的，在黄牛上也是存在的，那么对方就说，这不合理，因为，法相的法相应该唯独是法相的法相。可是这种法相不仅成了法相的法相，还成了名相的法相，又成了事相的法相。这样一来，法相的法相已经有过遍的过失。

对方给我们提出了这两个问题。刚才，它遮遣还是不遮遣？我们引申出来，就是存在还是不存在？如果说不存在，那就遮遣了事相的垂胡，因为在此论式中应该把垂胡作为事相。法相的法相如果在名相和事相上不存在，那在事相的垂胡上也就不存在了，这样就有不遍的过失。如果说存在，那就有过遍的过失。

对方这样提出问题，我们如此回答：

遍义反体不遍于，自反体故无过失。

法相、名相和事相，这几个就像我们前面所讲的道理那样，是在心上面安立的。在心上面安立的时候，法相、名相和事相完全可以分开。在本质的意义上它们是一体，可以说，当时的法相、名相和事相三者是无二无别的。我们前面讲“这一棵檀香是树木，因为它具有枝叶之故”，当时的枝叶作为法相，它所表示的事

相檀香树和名相的树木，这三者全部是无二无别的。应该说，法相、名相和事相三者存在于一个事物的本质上。同样的道理，我们这里的法相、名相、事相，然后法相的法相、名相的法相、事相的法相，等等。三相每一个都可以分三种，总共有九种法。如果从自反体的角度来讲，这九种法是他体。而从义反体的角度来讲，这九种法是无二无别的，是一体。

什么叫做义反体呢？比如说，柱子、无常、所作三者在本体上是一体，它们无二无别；如果在本体上不是无二无别，那自性推理就没办法建立，因此这叫做义反体。也就是说，它们的意义——外境自相是无二无别的。义反体和自反体，原来我们讲中观的时候也提过。在中观和因明中，它们是独特的名词、术语。自反体的话，当时柱子的反体、无常的反体、所作的反体，这几个全部在我们分别念面前各自安立：无常不是所作，所作不是柱子，柱子不是无常。如果这几个是一体，那三相推理就没办法展开。一个作为有法，另一个作为立宗，还有一个作为因，这样的论证就没办法进行。因此，从自反体的角度来讲完全是分开的。

刚才他们问，法相的法相到底遍不遍于名相和事相？我们可以这样回答：从义反体的角度来讲，法相的法相应该遍于名相和事相。乃至名相的名相上面，事相的法相上面，等等，这些上面全部可以周遍。法相的法相已经遍于名相、事相以及它们的各个支体上面，可以这样说。别人说：如果这样，那你们有过遍的过失！你看，这个法相的法相既在名相上存在，又在事相上存在，那这样，肯定有过遍的过失。我们对他说：没有过失，为什么呢？因为从自反体的角度来讲，法相的法相就是法相的法相，它并不是名相的法相，它并不是事相的法相。所以，从自反体的角度来讲，根本没有过遍。

这个论式在平时理解的过程中，还是很重要，因为有时候我们对其中的意义不太容易分清楚。在平时的交谈过程中，或者以前在辩论的时候，我们会经常这样提，比如说柱子有它的法相、名相和事相，然后名相也有名相的名相、名相的法相和名相的事相等等，你就可以这样安立；而安立的时候，它们之间的关系到底是什么样？我们可以说，从义反体的角度来讲，三相应该是无二无别的。这是从外境为主来讲的，也就是说，这是观待外境事物的事实、实质、本体而言的。从我们的分别念来讲，每一个都不相同。法相的事相、名相的事相等，每一个都有不同分别念的反体。这些反体互相

都以互不混杂的方式来存在，应该这样来安立。这个问题比较重要，大家在以后的辩论过程中，可能经常会用到。

其实，我们通过这样的因明推理进行分析，应该说很多人的智慧会有所增加。前一段时间，我们这里有一位道友，年龄可能有五六十岁吧，一辈子当中学唯物论。他自己也说，我对唯物论的见解应该说是根深蒂固的，以前始终都觉得，相对论以及唯物论的观点是正确的。学习了因明以后才知道，原来这种智慧完全能解释现在世间的各种学问，而世间的各种学问根本没办法解释佛教因明的深奥意义。他们自己也写了一些论文，我看了一下，很多方面应该说是一种收获吧。

因为有一些人，尤其是一些知识分子，他们的思想很难改过来，应该说是比较顽固的。原因是，在自己年轻且智慧相当不错的时候，将自己的智慧都用在了这些方面，受过很多辩证唯物主义的教育。当时自己觉得这种理论有一定可靠性，但后来一下子改变了，现在我们讲的一些佛教的事情，原来都认为这是一种虚幻、一种说法、一种神话，对很多方面都有怀疑。现在我们通过各种细微的分析，原来的认识完全打破了。

而我们现在学的知识是非常简单的，现在的《量理宝藏论》在因明学问的大海中，连一滴水的量都还没有到。如果真的学了因明七论，以及藏地、印度如海般的因明论典，我想现在人的分别念是很容易摧毁的。现在的这些人，从理论和逻辑上面看，应该说是非常的可怜。说是一些推理，但凡夫人的这种推理非常简单，在因明的量学面前，一点都靠不住。刚才我们这些推理，从表面上看来，有时候也觉得复杂；但是在生活中，在自己的智慧、见解的增长上，应该说会起一个很好的作用。

下面是第二个问题。刚才是自反体方面讲的，现在是非他反体。非他反体，前面也作了解释，比如说法相的反体不是其他反体，法相的反体就是自己的反体，就是这个意思。前面的论式是这样讲的，比如说“项峰垂胡和黄牛的反体不是事相，因为它们不是法相的所依之故”，等等，是以这种方式来推理的。这种推理的方式也有总的三种推理和别的三种推理，我们这里选择了个别推理来进行辩论。

壬二、遣除于表明非他反体之诤论：

谓名相违遮名言，直违事名无诤论。

这里总共有三个辩论，应该说这三个辩论都比较难，尤其是前两个辩论比较复杂，大家

要好好分析一下。

对方有些论师认为，虽然你们讲了六种推理，但有些并不符合实际道理。第一个，他们认为是“名相违”，是名相相违方面的辩论；第二个，是“遮名言”方面的辩论；第三个是“直违事名”，是事物直接相违方面的辩论。对方总共以三种辩论来与我们进行探讨。

首先是第一个“名相违”。关于不是名相的花白名言和项峰垂胡的名言：大家都知道，花白是事相，它不是名相；项峰垂胡是法相，它不是名相，所以才说不是名相的花白名言和不是名相的项峰垂胡的名言。这个大家应该清楚吧。首先这个问题要搞懂，名言和名相，我们前面也已经分析过，从广义的角度来讲，名言里面可以包括名相，但名相不一定是名言。比如我们说项峰垂胡，实际上它是一种名言，但是它是不是名相呢？它不是黄牛的名相。对方说不是名相的花白名言，因为名相不是事相，所以说不是名相。按照前面的论式，黄牛才是名相。

对方问我们：不是名相的花白名言和不是名相的项峰垂胡的名言，这两个名言究竟是不是名相？因为我们前面有这样的意思，花白和项峰垂胡不是名相，为什么呢？因为它们是事

相和法相的缘故。于是对方给我们提出这样一个问题，到底项峰垂胡的名言和花白的名言是不是名相？如果我们说是名相，那就不合理。因为我们前面已经讲了，名相的法相是具有理由的名言心识，或者是义反体成为理由而论证的名称。而事相和法相肯定不是名相，因为只有义反体作为理由而论证的名称才是名相的缘故。这个问题我们前面已经讲了。对方说：你们现在说，花白的名言和项峰垂胡的名言是名相，但你们却在前面的论式中说，这两者不是名相，很明显这两者成了直接相违。

对他们我们可以这样回答：我们昨天所说的，名相不是事相和法相，其意思是黄牛名相的反体绝对不是项峰垂胡和花白，因为花白也是自相的东西，项峰垂胡也是外境上真正存在的自相东西，这两者肯定不仅仅是一个名称，而名称本来是一种虚无缥缈的东西，所以说这种名相肯定不是花白和项峰垂胡。而且，我们昨天的道理从境和心法分开也可以说的。

对方说：如果你们回答，花白和项峰垂胡的名言肯定不是名相，那就不合理。因为这些非名相的名言，已经成了不观待真实安立的因了。也就是说，花白的名称和项峰垂胡的名称就不观待真实安立的因了。如果这样，那非名

相的名言就不观待因而存在了。本来任何一个名言，都应该观待它的理由。比如为什么叫黄牛？因为它具有项峰垂胡，所以我们把这类众生叫黄牛。本来名相有这样的特点，但是你们不观待真实安立的因，那瓶子也可以叫黄牛，黄牛也可以叫人，等等。最后，名言和意义完全都已经混乱了，这是不合理的。我们对他们回答，不会有这种过失。因为，非名相的名言是名相的事相与法相，而不是名相自反体的缘故，这是很重要的。

对方问刚才那个名言是不是名相？从自反体的角度来讲，它们肯定不是名相。从义反体的角度来讲，花白的名言和垂胡的名言都属于名相。这样的回答没有任何过失。也就是说，如果这些名言是名相，那么他们说的相违的过失也没有；如果这些名言不是名相，那所有诠说的名称全部混为一体，成为混乱一片，这种过失也是没有的。应该说，从义反体的角度来讲，花白和垂胡就是它的名相黄牛。也就是说，黄牛的名言、花白的名言以及项峰垂胡的名言，从意义上面讲，这几个并没有别体的存在。

其实，只要懂得遣余，我们就会觉得这些道理比较容易。这一点，萨迦班智达在《自释》里面也讲到了。全知果仁巴也说：关于这些道

理，只要懂得一个推理，其他都会一目了然，很容易了解。但是，如果你一个道理没有懂得，就很难了解。因为，对方经常把意义上的东西和分别念的东西混在一起来提问。这样以后，我们就经常不知道怎样回答，好像怎么样回答也不行。对他们上面提出来的问题，刚开始的时候，我们也感觉确实有点尖锐：你看，花白的名言和项峰垂胡的名言是不是名相？是名相的话，与前面所说的直接相违；如果不是名相，那花白的名称和项峰垂胡的名称，就不观待任何安立的因了，而成了不依理由的存在了，如此所有名言就混乱了，有这样一种过失。

这是“名相违”方面的辩论，这个辩论比较难懂，希望大家一次不懂，看两次；两次不懂，看三次四次；今年不懂，打一个记号明年再看，或者过几年再看。以前我们学习这部论典的时候，当时是冬天，整个山沟里面灰尘特别多，也不像现在每个小组都有辅导的房间，上师讲完了以后，大家每天都在院子里面学习，人在灰尘中“滚来滚去”、书翻来翻去，每天都是这样的。当时弄懂了的，有些现在又忘了，可能这次也没有讲得特别清楚，不过大概就是这样的，这是一个问题。

第二个是“遮名言”，遮名言的辩论跟前面

的辩论基本上相同。对方说，项峰垂胡上到底否不否定名相的总法相？项峰垂胡，我们前面说它是法相。前面也讲了，名相的总法相是具有理由的名言心识，或者说是义反体作为理由而论证的名称。意思是说，依靠义反体的理由而证成的名称是名相的法相。那项峰垂胡上面，名相的法相到底否定还是不否定？也就是说存在还是不存在？如果说已经否定了、不存在了，那有什么样的过失呢？有整个法相的名言全部都已经毁坏的过失。为什么呢？因为项峰垂胡上面，成立义反体的理由不存在。义反体实际上就是法相的意思。那就成了法相项峰垂胡上面，建立名称的自己的本体，已经不存在了。不存在的话，法相的本体已经没有了；结果名相也没有了，所以有断绝名言的过失。如果不否定，也就是说名相的法相在项峰垂胡上存在。如果存在，那就有过遍的过失。怎么有过遍的过失呢？因为，名相的法相不仅在名相上存在，而且在法相项峰垂胡上也存在，因为不否定嘛。这样以后，就有过遍的过失。对方提出了这样的问题。

我们对他们的回答也是一样。从义反体的角度来讲，确实存在，名相的法相在事相上也存在，在法相上也存在，在名相上也存在，它

在这些上面都存在。而从自反体的角度来讲，名相的法相在名相自己上面存在，在事相和法相上面根本不存在。这样的回答，完全能驳斥对方的观点。这是第二个问题“遮名言”。

然后是自相违。因为我们前面说，事相是花白的有实法，名相是一种无实法的总相。对方说：既然这两个，一个是有实法，一个是无实法，那直接相违的两个法怎么会变成一体呢？（因为我们经常讲，法相和名相在一个论式当中成为一体。）我们对此回答：其实并没有这个过失，因为我们在外境上并没有承认，有实法的花白和无实法的名相两者成为一体，并没这么讲；而遣余意识的分别念面前，是将耽著的花白和名称的黄牛（名称跟意义）结合起来执著的。也就是说，在我们的心识面前，从耽著的角度来讲，实际上有实法和无实法，外面的自相和心识的总义是混为一体的。这一点并不矛盾，也就是说它们以错乱的方式成为一体绝对不会有上面的过失。因此，这个问题应该这样来理解。这几个问题，希望大家好好分析一下。

下面的内容应该说比较简单。

壬三、举例说明相违相同论式：

是故有者显相违，相同论式亦容有。

我们通过上面的观察可知，推理完全是依

靠它的意义来进行的，而仅从表面或从声音、词句上不一定能了知。有些论式表面上看起来相违，但实际上不相违；有些看似合理，但实际上并不合理。有些论式，如“声音是常有的，它是所作之故”，推出这样论式的时候，所作法是相似的，因为三相不齐全之故。我们给他可以这样推翻，刚才所作这一推理的因，是相似的因，不是真正的因，因为三相不齐全故。接下来我们说，三相不齐全是真因，三相齐全之故。这样说会不会有矛盾呢？不会有矛盾。

刚才说“所作法是相似因，三相不齐全之故”，是对建立声音是常有的论式而说的，从这个角度来讲，应该说它是一种相似的法。我们后面说“三相不齐全是真正的因，三相齐全之故”，从表面上看好像不对，你看三相不齐全是真正的因，因为三相齐全。那意思是什么呢？刚才前面推出的三相不齐全的这种推理（因），是所作立为相似因的真因，因为三相不齐全完全可以成立所作是相似因，从这一论式而言，它三相齐全之故。我们这样说，三相不齐全的推理是真正的因，三相齐全之故。一个是三相齐全，一个是三相不齐全，表面上看来好像相违，但实际上不相违的。前面指的是，在声音立为常有的论式中，所作是相似因，因为三相

不齐全之故；三相不齐全是成立相似因的真因，因为三相齐全之故。所以，这样的论式也不会有过失的。在辩论的时候就会知道，跟前面的问题还是有一种直接或者间接的关系，表面上看来相违，但实际上不相违，也有这种情况。

还有有法和立宗二者本不相同，但却显得相同，这种情况也是有的。比如“所知的反体是所知，因为它充当心的对境之故”，表面上看来“所知的反体是所知，因为它是心的对境”，这三者好像完全一样，有这种感觉，但实际上并没有这个过失。因为前面所知的反体，指的是所有世间万法的反体，是从这个角度来讲的；后面的所知，是指世间万法的反体通过我们人的分别念都可以了知。第一个所知，是从范围的角度来讲的；后面的所知，它是充当心的对境之故，这是分别念的对境，从这个角度来讲的。我们表面上看来“所知是所知，因为它是心的对境”，好像有点相违，但实际上也有不同的内涵在里面，所以并不相违。

庚二、相互决定之安立：

谓法名相境一体，异体量不等皆误，

在这里，对方有几个论师分别代表几种不同的观点。一种，藏地的一些论师这样认为，法相和名相在外境上是一味一体的，这是“法



名相境一体”的观点；然后是“异体”，有些声闻部的论师认为，要表示瓶子是无常，必须依赖有为法的四种法相——生住衰灭，这一点学过《俱舍论》的人都知道，他们认为瓶子的法相和瓶子的名相是不同的他体，尤其是有部的一些论师，瓶子的法相和瓶子的名相完全是它体的，我们在学《俱舍论》的时候也分析过；还有一些论师，他们认为一个法相有很多的名相也可以，一个名相有很多的法相也可以，他们认为法相和名相的“量不等”，有这种说法。但是萨迦班智达认为彼等“皆误”，这些观点全部是有错误的。怎么有错误呢？

实有假有决定性，

首先破因明前派的观点，萨班说：实有和假有是决定的。大家都知道，法相项峰垂胡是实有的东西，而名相只不过是表示名称而已，它是假有的东西，这一点通过我们的智慧完全能确定。因此，因明前派认为的法相和名相在外境上（不是在分别念面前）真实一体的说法，是不合理的。

名法等量一本体。

这个“一本体”，应该说是破声闻乘的，在藏文中这没有特别明显的表示，但“一本体”的意思就是说，声闻乘这种异本体的说法也是

不合理的。如果声闻乘认为，瓶子的名相和瓶子的无常、住灭，这些完全分开，那么已经成了瓶子虽然具足无常、具足毁灭和衰败，但不能证成瓶子是无常了，有这个过失。所以我们自宗认为，瓶子的法相和瓶子名相的本体是一体。如果不是一体，那名相的瓶子和法相的无常，这两个应该完全变成他体了。这样以后，瓶子就不是无常了，有这种过失。最后是“名法等量”，我们自宗认为，法相一个，它的名相一定也是一个；名相一个，法相也是一个，这就像盖印的章和章印出来的印纹一样。因为能表的法只有一个，所以所表的法在总体上也应该只是一个。如果没有这样，那有很多的过失。所以，对方的观点完全是不能承认的。

彼等相互皆颠倒，安立于此无妨害。

总而言之，不管是法相、名相互相颠倒也好，或者是词和意义互相颠倒也好，凡是他们心里承认的这些观点，对我们自宗来讲，根本不会有害。有些人他自己心里面抓住一个东西，就跟我们进行辩论，以为我们有过失，其实我们根本不会有过失。

比如我们说瓶子是世俗的，然后对方站起来说瓶子不是世俗，它是胜义谛。所谓胜义，按照中观来讲是远离一切戏论，但在这个场合

中，在辩论因明的时候，没有必要用。如果按照因明的观点，起作用的就叫做胜义，我们也可以对对方说：这个观点我们也承许。有些是音相同，意义不相同；有些是意义相同，音不相同，在因明的辩论场合中对这些一定要分析，辩论者也要分析，回答者也要分析。在分析的过程中，主要是要明了事物的事实是什么？这个必须要抉择。

你看法相和名相，法相的法相遍不遍于名相？你说遍，那名相也变成法相了，法相的法相遍于名相之故。如果你说不遍，那你的名相成了除了法相事物以外的一个东西了，因为法相的法相不能遍于名相之故。这样说的时候，表面上好像有理由，但实际上可以这样分析：你说的名相是义反体还是自反体？是从它的本体上还是它的意义上，或者是从它的词句上还是它真正的自相上，这样一个问题一个问题地分析，在因明中也是开许的。

别人说："你是牦牛，因为你具有法相之故。""嗯！对，我具有。"那这样，你自己也承认，自己具有牦牛的法相了。"你不是牦牛，因为你没有项峰垂胡之故。""噢，对对对。"什么都说对对对，那这样也不合理。你应该说，我不具足项峰垂胡这个法相，你说我具足这个法

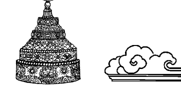
相，那你是从什么角度来讲的？因此，还是要分一些角度。

但是没有必要的时候，也不能太过于维护自己。别人问什么问题都要反问他："你说的意义是反体的角度，还是本体的角度？"如果是平时的一些问题，如"你今天到哪里去？"你就反问说："你说我的本体到哪里去，还是现象到哪里去？"那这是因明学得太过分了；别人叫你吃饭，你说："让我吃总相的饭，还是事相的饭？"像这些问题，就没有必要分析得太细，不然人与之间的沟通也非常困难。但是，如果是碰到了一些最关键的问题，那就必须要分析。如果不分析，那很多的过失就会落到自己的头上。

这以上所讲的内容稍微难一点，所以对这个三法相的问题，我们在座的，尤其是比较聪明的一些智者，希望你们再次地观察、分析。这样，到了一定的时候就会感觉到，因明确实挺有意义，它可以提高我们的理解能力，打开思路，增长智慧等，对这些都有非常大的帮助。







第四十九节课

下面，我们继续宣讲《量理宝藏论》。第八品中，我们在前面已经讲了有关法相、名相和事相的道理，这个内容虽然在平时用得不是特别多，但这里面有一些针对复杂问题的比较细微的辩论，所以还是很重要的。今天所讲的内容，意义上很深，也非常重要。我们大家都知道，因明的意思就是量学，它包括正量和非量的定义、法相等内容。如果详细说明，整个因明的内容都可包括在量当中。所以才说，今天所讲的内容非常重要且意义深奥。

大家应该知道什么叫做量，量指现量和比量，现量和比量实际上就是我们的智慧，是一种识，一种正确的识。具有这种正确识的士夫，叫做量士夫，也就是本师释迦牟尼佛。我们知道了量以后，那么真正最究竟的量谁具足呢？就是佛陀。在《释量论·成量品》中先讲了量的法相，然后继续讲了释迦牟尼佛成为量士夫；本论也是，第八品介绍量的概念，第九品简单地宣说量士夫。所以我们作为佛教徒，首先要知道量很重要。因为，量指的是整个世界上最正确、没有任何错误的识。所以我们现在必须要了知量的法相，如果量的法相不知道，那因明

就没办法了解，所以这以下主要介绍量的法相。

丁二（分别决定量之法相）分二：一、认识法相；二、依此遣除增益之理。

戊一（认识法相）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

在量的法相方面，有几位论师的观点，各不相同。一个是天王慧论师的观点，一个是慧源论师的观点，然后是法胜论师的观点和克什米尔班智达乐喜（德谢嘎瓦）论师的观点。对他们的观点，萨迦班智达一一地遮破，然后建立了自己无误的观点。这里建立量的法相的观点，与我们自宗全知麦彭仁波切《释量论大疏》的观点完全一致，因此我们可以按照萨迦班智达的观点去建立自己的宗派。

己一、破他宗：

这里首先遮破天王慧论师的观点，颂词是这样说的：

不欺及明未知义，称为异名或分说。

在这里有两位论师的观点。我们首先要了解几个问题：我们现在正在辩论什么呢？就是量的法相，大家应该知道。关于量的法相，《量理宝藏论自释》中是这样说的：陈那论师的一些论典讲量的法相是不欺识——不欺惑的识，他的有些论典也讲量的法相是明未知义。首先

我们要懂得，今天所讲的这两个内容很关键。一个是“不欺”，意思是不欺惑。我现量见到，在现量识面前它不欺惑；比量确定，在比量识面前不会欺惑，这就叫做不欺识，这是量的法相，这是一个意思。

还有一个叫做“明未知义”，“明”这里是指明白、通达、了达的意思。明未知义，就是以前没有知道的现在已经知道。如果我们以现量见，以前我们没有见到的现在见到了；如果我以比量了知，以前没有了知的现在已经了知，这叫做明未知义。今天，我们基本上是围绕这个内容来进行判断的。

大家首先一定要了解这两个名词概念，然后进一步了解，正量的法相到底是不欺识还是明未知义？是这两者都需要呢，还是需要其中的一者？我们下面要辩论或分析的就是这个问题。我刚才所讲的那样，陈那论师有些论典说不欺惑的识是量的法相，有些论典说明未知义是量的法相。而法称论师在《释量论》宣讲量的法相的时候说，这两者都是量的法相。

现在有些论师对此进行分析，首先天王慧论师，他可以说是印度所有班智达中具有崇高智慧的人，亲自在法称论师面前听受过《释量论》，并且做了注释。我以前也介绍过，他第一

次做的注释，法称论师不满意，并将注释扔到火里面烧了；第二次做的注释，法称论师仍不满意，又将注释扔到水里；第三次的时候，天王慧论师也说了，人身是很难得、很短暂的，这次如果不过关就算了，再也不写了。这次法称论师说，虽然间接的意义和隐秘的意义没有表达出来，但是直接的意义还算比较过关。所以第三次的《释量论注释》没有毁坏，在藏文论著中现在是有的。可能法称论师也怕了，他知道他再也不发心了。

所以有时候，我是这样想的：有些道友说从来没有听过因明，现在听了以后，觉得比较费力，“唉！因明为什么这么难懂啊？”我想应该难懂，不要说处在现在这个时代的我们，就像天王慧论师，应该说他当时在印度班智达中也是非常了不起的智者，但他写注释的时候，法称论师也没有满意。而且法称论师在《释量论》最后一个偈颂里面说，就像河流入于大海一样，我的因明学的智慧最终回入到我自己的智慧中，没有人通达。你们可以看一看，《释量论》最后一个颂词中是这样说的。所以不管是法称论师、萨迦班智达，还是麦彭仁波切，他们讲完以后，后面的智者很少有人能真正懂得，这种知识反而入于自己心中，因为下面的人没

有接受的能力。

按道理来讲，当时天王慧论师在印度也是非常了不起的，但是萨迦班智达把他作为反方来进行驳斥。那么他的观点是什么呢？天王慧论师认为，这二者是“异名”，刚才不欺惑和明未知义这两个都是量的法相，你用不欺识也可以，用明未知义也可以，这两个只是名称不同而已。

当然，后来的有些萨迦派论师进行解释的时候说，天王慧论师所说的“异名”，从义反体的角度来讲，也是完全分开的两种异名。如果从自反体的角度来讲，我们自宗也可以这样承认。但是，他是从义反体的角度来承认的缘故，所以就有这个过失。全知果仁巴等论师是这样认为的。

有时候我们会这样想，萨迦班智达在我们藏地雪域来讲，的确是非常了不起的智者，天王慧论师在印度的班智达面前，尤其在法称论师前也亲自听受过因明。他们是一个比一个了不起的智慧王，智慧王在那里比赛的时候，可能我们这些智慧还没有成熟的一般的凡夫人要评价他们，萨迦班智达对，天王慧论师不对，的确有点困难。但不管怎么样，他们有这样的说法：不仅是天王慧论师，还有释迦慧论师也

如是承许。释迦慧论师也是法称论师的传承弟子，对《释量论》也有注释，他的观点也是这样的：不欺的识也是量的法相，明未知义也是量的法相，只不过是不同的名称而已，当时他们是这样认为的。萨迦班智达下面会进行遮破，我们等一会儿也可以分析。这是一个观点。

第二个观点“分说”，这是《量庄严论》的作者——慧源论师的观点。《入菩萨行论善说海》中，也经常出现慧源论师，这两个慧源论师是一个人还是两个人，不是特别清楚，但都是印度的大班智达。颂词中的“分说”这两个字，指的就是慧源论师的观点。慧源论师认为，量有胜义量和世俗量，胜义量的法相是明未知义，不欺识不能作为胜义量的法相。为什么呢？因为胜义量是圣者的智慧，也就是说远离能取所取的个别自证智慧才叫做胜义量。在这种胜义量面前，无欺惑是不存在的。什么叫做无欺惑呢？要成为无欺惑，必须断定一种意义，也就是说要获得断定的意义。可是在圣者的智慧面前不会有任何分别念，没有分别念的话，世间中的白色、红色、蓝色等等，这样的世俗性的断定意义在圣者的智慧面前就不存在。因此，胜义量的法相是明未知义；而世俗量的法相既可以用不欺惑的识，也可以用明未知义，这两

者都可以用。原因是什么呢？因为，世俗量是凡夫人的具有能取所取的分别心的正量，如现量和比量。在能取所取没有消于法界的识面前，无欺断定的情况是存在的；还有，以前没有了达而现在已经了达，这种情况也是有的。所以，慧源论师把胜义量和世俗量完全分开，胜义量的法相是明未知义，世俗量的法相是不欺与明未知义两者，他的观点是这样的。

下面，萨迦班智达遮破这两位论师的观点。

法相若以二安立，名相亦应成二体，

此颂遮破天王慧论师的观点。“法相若以二安立”，如果你们承许有两种从本体上完全分开的真实法相，那就不合理。怎么不合理呢？如果真是这样安立，那名相必须变成两种——“名相亦应成二体”，但两种名相是不可能的。大家应该清楚，名相并不是依靠很多语言文字来表示的东西，而是分别心识面前出现的一种概念。比如说黄牛，凡是具有项峰垂胡的动物就叫做黄牛。这是动物的名称和自相结合起来的一种名相，在脑海中显现一种瓶子也不是，柱子也不是，人也不是的动物——黄牛，这叫做名相。但是，两个名相在脑海中出现，这是绝对不容有的，是不可能的事情。所以，如果真的有两个法相，那每一个法相所表示的一种名相肯定



是有的。如果说没有这样的名相，那也不合理。因为我们前一节课讲了，法相和名相数量相等。如果量不相等，比如说法相一个，名相两个，一个名相有法相，另一个名相没有法相，那么这个法相有不遍的过失。如果法相两个，名相一个，那也成了多余的事情。因为，一个法相能表示这个法的话，那法相的目的和法相的作用就是这样，另一个法相就没有必要。简而言之，如果真正按照天王慧论师的观点，在实际的本体上有两种法相，那么名相也成了两体。名相成为两个的话，那与事实相违；因为，在我们脑海里面出现两种概念是不可能的。

有些人可能这样想，比如说柱子，我们叫做柱子，其他人叫其他的东西；那这样，应该有两种名相吧！比如我把它叫做柱子，另一个人给他取名为法轮，法轮也是柱子的名称，这样的话，是不是有两种名相呢？实际上，这不并叫两种名相。所谓名相，就是表示我们脑海里面显现的总的概念的名称。虽然汉族人、印度人、藏族人等对它的称呼都不相同，但是，不同称呼所表达的意义就是外面这个事物。所以，只有名称和自相混为一体的概念才叫做名相。这样以后，我们就不能承认有两种名相，这是一个意思。

还有慧源论师所承认的，世俗量和胜义量完全分开，分别安立两种法相，这种说法也不合理。怎么不合理呢？颂词是这样说的：

若许法相名相二，总法相一不容有。

按照慧源论师所建立的观点，有胜义量和世俗量两种法相，胜义量的法相为明未知义，世俗量的法相是明未知义和无欺识两者。这样的话，胜义量有它的法相，世俗量有它的法相。我们可以这样回答：分开的时候，你们说得也对，世俗量有它的法相，胜义量有它的法相。可是，胜义量和世俗量综合起来，这两个毕竟都是量，所以必须要有一个总的量的法相。就像虽然男人有男人的法相，女人有女人的法相，但是既可以遍于男人，也可以遍于女人，这样一个总法相必须要有，因为有一个总的名相——人之故。如果没有能遍于总名相的一个总法相，那也有很大的过失。为什么呢？因为量要表示的话，量作为名相，然后必须用一个遣除直接相违建立自反体的法相来表示它。但按对方的观点，名相是分开的，那么总的量的法相就根本没有。这个道理，我们想一想，也很容易。分析起来，也确实是这样的。如果总的量的法相没有，那么一说请你找出量的法相，你胜义量的法相对世俗量没有遍，世俗量的法相

对胜义量没有遍；那这样，总的量的法相就根本找不到，有这个过失。所以，按照萨迦班智达的看法来进行抉择，慧源论师的观点就不合理。

还有，法胜论师的观点也不合理。颂词是这样说的：

遣不遍式此非理，区分为二非意趣。

我有时候这样认为，学习因明，对比较聪明的人来讲，应该说很有兴趣。每次讲、每次分析，心都很专注，好像上瘾了一样，从表情上也可以看得出来。

总体讲，学习因明的人可以分为两部分，有一部分人特别喜欢，一直看着，不闭眼。有一部分人一点兴趣都没有，一直闭着眼，不睁开眼睛。因为实在听不懂，一直这样睡着，讲《二规教言论》的时候，就开始醒过来了。我听说我们道友当中的个别人，讲因明的时候干脆拿其他法本，做其他的事情，有些甚至把收音机关掉，书也不看。其实，这不是很好。我想你们这一辈子当中，还有没有听因明的机会也不好说。虽然我讲者很差劲，但是，所讲的内容应该说是印藏高僧大德都非常喜爱的殊胜论典。而你们有些人完全把它抛开，去做自己的事，或者发心的人以发心为借口而打开电脑

等等。这合不合理我也不太清楚，你们自己选择吧！反正我只能看得到眼前的这一部分人。在这一部分人中，有一部分一直看着，非常专注；有一部分一直闭着眼睛。学习因明，应该会有这样的情况吧！

下面，我们说法胜论师的观点。法胜论师也是印度的一位大班智达，我们平时学习因明的时候，也经常涉及到他的观点。刚才不是讲量的法相吗，那他是怎么承认的呢？他认为量的法相就是不欺识，但是光说不欺识也不行，这个不欺识是具有三种特点的不欺识。三种特点中，第一个是本体不欺，也就是说本体上面不欺。所谓本体不欺，就是依靠获得自相而遣除执著事物为量的法相，它有这么一个特点。意思就是说，如果从现量抉择，通过现量而得到自相；如果说从比量抉择，也能通过比量逐渐得到自相。也就是说，在进行判断的过程中，在自己所判断的这个事物的自相本体上不会欺惑。以这个法相——本体不欺，能遣除顺世外道等认为执著的事物才为量以及所有比量、所有隐藏的东西都根本不承认的观点。所以，不欺惑中的第一个——本体不欺有这样一个作用。

然后是第二个，对境不欺惑。比如说，我们用智慧全面分析某种照了境，然后就获得了

这种照了境，所以根本不欺惑。它遣除了不容有的法相过失。因为法相必须要远离三种过失，三种过失里面，不容有的过失必须要遣除。为什么呢？因为，它依靠分析的智慧而获得了照了境：判断自相存在的话，那就能获得它的外境；如果判断为没有，照了境也就不存在。所以，它依靠获得照了境而遣除了不容有的过失，这是第二种不欺惑。

第三种不欺惑，就是作用上面的不欺惑，这种不欺惑依靠肯定的意义而断除过遍的过失。意思就是说，依靠它而获得的能力、作用，就像无常，它完全是有为法的作用；如果我们断定是火，那火有燃烧的作用，从它的作用上获得了一种不共的能力，遣除了其他过遍之法。因为所有的火都有这种热性，所有的有为法都有无常的本性，所以认为它的作用上不欺惑，这也就断除了过遍。

这样以后，量的法相里面既远离了不容有的过失，又远离了过遍的过失。但法胜论师认为，不欺惑的法相里面并没有远离不遍的过失，这必须要通过其他的方式来补充。而且他认为，了悟真义实际上就是前面讲的明未知义，明未知义和了悟真义是一个意思。但是他的意思，不欺惑是量的法相，了悟真义或者是明未知义

是量的作用。因为，了悟真义是以前没有知道的现在已经知道，所以这是量的作用，不是量的法相。当时，在他的观点中是这样认为的。

但是，法胜论师的观点是不合理的，下面萨迦班智达进行分析。怎么不合理呢?

你刚才不是说，远离不遍的过失需要补充吗，但在这里这种说法是不合理的。颂词“遣不遍式此非理，”在这里，遣不遍的方式、说法不合理。下面否定他的时候，其他观点都没有很明确地说，只是说，在这个场合中，你要补充远离不遍的法相过失，这实在不合理。为什么不合理呢? 因为，既然你没有遣除不遍的过失，那这个法相完全就已经成了有过失的法相了。因为你现在的法相的语言当中，如果没有遣除不遍的过失，那依靠其他的语言即使遣除了不遍的过失，但是对你在这里安立的法相来讲，也是无济于事，没有什么用。

还有，法胜论师你认为了悟真义是量的作用，不是量的法相。而你这种了悟真义的意思，就是明未知义，明未知义和了悟真义的意思是相同的。但是，这样的分法并不是法称论师的究竟密意。意思就是说，你在建立量的法相的时候，只把不欺惑放在量的法相当中，并以具有三种不欺惑来进行解释，不遍的过失需要补

充，而却将了悟真义或者明未知义放在量的作用中，并没有放入量的法相，但是，这样的说法在陈那论师和法称论师的殊胜论典中并没有发现。所以，你这样的说法并不接近法称论师的究竟观点。因此，你最好放弃自己的宗派，最好把了悟真义的法相不要放在量的作用当中。法胜论师的观点大家也应该清楚了，他对量的法相是这样认为的。

这是一种观点，下面还有一种观点:

无需不遍不容有，承许悟真义者具。

跟随婆罗门种姓的有些论师承认了悟真义具有三法。当时，印度论师里面也有一些是婆罗门种姓。现在，汉传佛教中的个别论典中说（包括《印度佛教史》)，藏传佛教是婆罗门教，这是不合理的。其实不仅是藏传佛教，汉传佛教中禅宗的传承上师，还有很多传承戒律的上师等，有些是国王种姓，有些是婆罗门种姓。因此我觉得，他们的观点并不合理。比如我们大家公认的六大庄严，还有八十位大成就者，这些上师有些也是婆罗门种姓。因此，一说婆罗门的时候，不一定就是指外道。

婆罗门种姓的上师中，有一位叫香嘎纳塔，他是一个非常了不起的因明大师，还有一位德谢嘎瓦。他们认为不欺惑的识不是量的法相，

量的法相是了悟真义，了悟真义与前面的明未知义，这两个只是不同的说法而已，实际上是一个意思。也就是说，他们认为量的法相是了悟真义，但是了悟真义也有三种特点，也可以说三种差别：第一个是本体上的差别，意思就是它遣除了反方的增益，反方面没有任何增益，这是了悟真义本体上的特征；第二个是对境上的差别，它通达了以前没有了解过的意义，已经完全通达了前所未解的意义，这就叫做对境上的差别；第三种是缘取方式上的差别，也就是说，它在缘取的外境上，识与外境的执著相互不错乱，怎么样缘取，在外境上根本没有错乱。这三种特点具足的了悟真义，才算是量的法相。对方婆罗门大师等，他们是这样认为的。

对此，萨迦班智达说"无需不遍不容有，承许悟真义者具。"你们这样的观点有三种过失：不需要、不遍和不容有的过失。只要承许具有三种特点的了悟真义是量的法相，就具有上面所讲的三种过失。

首先说第一个不需要的过失。不需要的过失怎么存在呢？你们刚才讲第三个差别——缘取方式上面的差别时说，外境上不错乱。如果说外境上不错乱，那么量的通达外境的作用就已经圆满了。也就是说，缘取外境的时候，只

要通达外境上不错乱就已经足够了。因此你们第二个里面所讲的，前所未通达的意义完全了知，这种说法根本不需要，完全是多此一举。所以说，既然你们第三个观点缘取方式没有错乱，那第二个里面所讲的，它所了解的前所未有的境界，这种说法就不需要了。不需要的过失，他这里是这样讲的。

然后是不遍的过失。怎么有不遍的过失呢？你们第一个差别中讲，这样的量遣除了反方面的增益。这种说法对比量来讲还可以，因为比量毕竟是一个分别念，所以它反面的增益全部会遣除的。但是，对现量来讲，它毕竟是一个无分别念的有境，这种无分别念的识怎么能遣除反方面的增益呢？所以，你们这种量的法相不遍于现量，有这个过失。

第三个是不容有的过失。怎么会有不容有的过失呢？你们不是说了悟真义吗，所谓了悟真义，必须要原原本本地了解外境的真相，外境的真正意义要了达的。但是，不管是现量也好，比量也好，对这两个量来讲这都是不现实的事情。首先第一个，对现量来说了悟真义不可能。因为现量只不过是显现外面的行相而已，如果要完全通达，就像佛陀的智慧了达一切万法的真相一样，那是不可能的。要了达这种真

义，对现量识来讲是无能为力的，它没有办法。然后第二个从比量的角度来讲，比量是依靠推理来进行宣说，它也没办法直接缘取原原本本的外境真相。如果所有外境的真相完全不折不扣了解才叫做了悟真义的话，那么对于现量和比量来讲，这也是不容有的事情。

这里讲完了三大过失，第一个是不需要的过失，第二个是不遍的过失，第三个是不容有的过失。也就是说，只要你们这些论师把量的法相承认为这样的了悟真义，那必定会具有这三大过失。那你们怎么遣除呢？你们上师和弟子应该好好地商量，回去一边吃饭，一边好好商量。

总而言之，大家要记住我们这里的四种观点：第一个是天王慧论师的观点，第二个是慧源论师的观点，第三个是法胜论师的观点，第四个是德谢嘎瓦的观点。这四种不同的观点都是围绕量的法相来建立自己的宗派。有些说两者都需要，有些说无欺惑的识需要，最后一个观点说了悟真义或者明未知义需要。但这些观点萨迦班智达都不承许，因此逐一遮破了四位论师的观点。对此，大家一定要明白。

既然你们破了这么多观点，那反过来问："萨迦班智达仁波切，你老人家讲别人的时候倒是非常会说，但你自己建立宗派的时候，到

底是怎么样安立量的法相呢？"萨迦班智达说："这个很容易啊……"

下面是自宗，萨迦班智达的观点是这样的：

己二、立自宗：

不欺及明未知义，相同了悟自相故，
名言量及胜义量，皆可运用此二者。

他这里，自宗的观点就是不欺的识和明未知义，无论哪一种都可以用。为什么呢？因为这两者都能了达一切事物的自相，所以它们是完全相同的。那这样，前面一者不是也说了吗，它们是"异名"而已；同样的道理，我们自己会不会有这种过失呢？我们自己没有这种过失，因为我们在义反体上面并没有说具有两种法相。

实际上，如果我们以后有机会学习《释量论》，就会知道这个观点。《释量论》中，法称论师先把量的法相安立为不欺惑，它也远离了不遍、不容有和过遍三种过失；但后面法称论师也说，明未知义也可以安立，这在法称论师的《释量论》中有很明确的说明，所以说这也是法称论师的究竟观点。

对自宗来讲，我们没有向对方所发的这些过失。因为，我们这里是从自反体的角度来讲的，如果从义反体的角度来讲就全部落入到量

的本体上，所以说并不会有由两种法相而引发两种名相的过失。我们自宗，名言量和胜义量都可以运用这两种法相。因为所谓名言量，就是我们凡夫人依靠自己的心识来进行决定的，真正能获得自相外境的现量和比量。其实这样的名言量也具有不欺惑的法相，它对外境、作者和作用都不会欺惑；所有的现量比量，以前没有了知的现在已经了知，这也具有明未知义的法相。所以这两种法相都可以安立。然后是圣者的根本慧定，也就是说胜义量。胜义量的智慧对外境和心识都不欺惑，它也具有一地菩萨那样的智慧，刚开始没有了知的后来了知。因此，这两种法相在胜义量和世俗量两者中都可以运用。

对于不欺惑，萨迦班智达认为它有三种特点，但他安立的不欺惑跟前面论师安立的不欺惑还是有一定的差别。

其中不欺具作用，作者所作三本性。

我们前面讲第二品中的已决识和伺察意的时候，给大家也讲过，第八品中讲量具有三种特征，其中作者不欺惑是很重要的，当时我提过这么一句，不知道在座的各位忘了没有？现在，我们就开始讲这个问题。

在这里，作者认为不欺惑有三种：首先是

作用上面不欺惑。什么叫作用上不欺惑呢？如果自相真实存在，则它的作用存在方面不欺惑；它的自相不存在，它的作用也不存在，这方面没有欺惑，这叫做作用不欺惑。比如说火，火的自相不存在的话，那么火燃烧的作用不会有；如果火自相存在，那么火的燃烧作用也能存在。

然后是作者不欺惑。这种量，不管是现量也好，比量也好，断定存在的话，在存在上面不欺惑；如果断定不存在，那么在不存在上面不欺惑。这就是现量和比量，也就是从识自己本体的角度来讲的。

第三个是所作方面不欺惑。也就是说，如果是趋入自相外境，那在所作的外境上完全会得到，这方面不欺惑。而对一些无实法，外境根本不存在的东西，你要去趋入的话，这方面也有欺惑的，这是所作方面来讲的。

我们讲伺察意的时候，比如对方认为在古老的水井中存在水，而实际上水确实也存在，水的作用也不欺惑。既然刚才的作用不欺惑也具足，外境的水也真实存在，那为什么不包括在量当中呢？因为，它没有作者不欺惑。为什么没有呢？作者通过现量见到，对作者不欺惑也可以的；通过真正有效的推理确定，对作者不欺也可以。但是，这两者不具有的原因，所

以它不能安立为量。当时也说了，为什么真实的伺察意不能安在正量中呢？因为，真正的量必须要具足三种不欺惑，但这种伺察意却少一个不欺惑——作者不欺惑，它缺了非常关键的一点。

后面我们讲已决识的时候，也说已决识不是量。大家都知道，所谓已决识，实际上它也能了知外境，在了知外境方面应该说它有符合实际道理的这一层面。但是为什么已决识不能安立在真正的量当中呢？因为当时，它现量和比量的作者不欺惑不存在，也就是说现量和比量的无欺惑的识不存在，当时安立在非量中的原因是这样的。

在这里，按照萨迦班智达自己的观点来讲，对于量，这两种法相都可以运用。其中的不欺惑具有作者、作用和所作三个方面的不欺惑。

己三、除诤论：

谓不遍于量无实，于染污识则过遍。

刚才我们说量的法相是不欺惑，它能遣除对事物的增益，这样来讲的。对方给我们发出这样一种太过，你们说在自相上面不欺惑，但这是不合理的。比如说我们用一种量来衡量无实法，不管是衡量石女的儿子也好，或者是通过智慧来观察无我也好，实际上所衡量的对境

都是无实法，它们根本没有自相；那这样，衡量无实法的量应该成为非量了，因为对境的自相不存在之故。所以说，你们这种量并没有遍于衡量无实法的正量当中。因此，你们这个量有不遍的过失。无欺惑安立在自相上的话，无实法根本没有自相，但是你也不能说这是非量，因为无我的智慧是正量之故。而且，我通过智慧来衡量前面没有石女的儿子，或者说前面没有瓶子，实际上这种自相不存在也有正量的一面。因此，你们不遍的过失绝对是存在的，对方这样认为。

还有，如果认为获得自相是正量，那也有过遍的过失。怎么会有过遍的过失呢？比如说看见黄色的海螺，虽然有眼翳者看见的黄颜色是错误的，是染污性的，但是他当时也看到了海螺的形状，看见了海螺的微尘等，对这个人来讲，这些是正量。所以，如果真的要以自相作为量，当时的眼识已经真实看见了海螺的形状等，那么在这些方面就有一分正量。而且在白色方面虽然它是错的，但是在总的颜色方面也有真的一面。所以说，在染污的识面前会有过遍的过失。

还有，比如我们坐车或者骑马的时候，旁边的树全部都往后跑，有这种感觉。虽然在当

时的眼识面前，真正往后跑的树没有，但是不管怎么样，当时眼睛面前还是显现过往后行动的树木，也显现过往后动摇的房屋等。如我们坐火车的时候，在窗边就能看见，房子也好，树木也好，什么都一晃而过。实际上，在你的眼识面前这些都已经见到过，如果见到过，那自相也已经看见了；那这样，如果这种识以自相作为正量，那你的这种量就过遍于黄色的海螺和动摇的树木等。对方给我们提出了这样两个问题。

下面，作者进行回答：

分析自相有无故，应理染污说欺惑。

下面说，我们自宗没有这两种过失。首先是第一个，不遍的过失没有。为什么呢？因为我们现在分析的时候，并不是分析无我等无实法的本体或自相存不存在？并没有这么分析。我们讲第一品观境的时候，对方也提出过这种相似问题。当时我们也说，我们是在观察有实法的同时对无实法进行判断的；我们在这里也是同样，虽然我们现在衡量的是有实法的自相，但是同时也能了知无实法的自相不存在。在这里，我们根本没有拿出单独的无实法来进行分析。所以我们在分析正量的过程中，这种量不遍于无实法的过失根本不存在，没有这个过失。




然后是第二个，在黄色的海螺和动摇的树木等方面也没有过遍的过失。怎么会没有过遍的过失呢？因为，虽然当时你的根识看见了黄色的海螺，但是那个时候的根识完全都已经被眼翳染污了，那染污的根识所见到的外境肯定是错误的，在这个角度上不会有正确的一分。虽然你看见了它的形状，但是它的形状实际上是黄色海螺的形状，并不是正确的白海螺的形状。所以说，在你的根识完全被染污的情况下，它所得出来的结论完全是错误的。因此，在这个上面根本立不出来一个正确的外境。同样的道理，你在坐车的时候，虽然已经见过树木，但是所谓的见，是你的根识错乱而产生的一种境界，在那个境界面前你所见到的就是动摇的树，其实动摇的树在外境上根本不存在。所以说，你面前所见的这种对境完全是错乱的。虽然树木一直“站着”不动，但当时它在你眼睛面前却是一晃而过，你的所见全部是动摇性的，而外境却根本没有动摇。如果你详细分析就会了知，由于你的根识错乱，所以对境根本不会有正确的一面。

因此，对方提出的不遍和过遍的两种过失，对我们自宗来讲完全是没有的。关于这个问题，我们下一品还会进行阐述。



第五十节课

下面继续学习《量理宝藏论》，现在讲依靠前面的量来遣除增益。

戊二（依此遣除增益之理）分二：一、如何决定；二、遣除诤论。

己一、如何决定：

依量之力引定解，定解违品乃增益。
彼之法相弃真理，分别他边有二类，
分别倒识及怀疑。

这个颂词应该这样来理解：依靠定解怎么样遣除增益呢？首先我们要知道什么是定解？所谓定解，就是依靠、凭借量的力量，遣除怀疑而引生出来的智慧。也就是说，依靠正量的途径遣除对事物的怀疑，这样的一种智慧就叫做定解。按照《量理宝藏论自释》，定解分正量的定解和颠倒的定解。正量的定解是指对无有欺惑的意义断除怀疑的智慧；颠倒的定解是对欺惑的意义遣除怀疑而获得的智慧。在有些人的相续中暂时也有颠倒的定解，比如外道认为前世后世不存在，实际上这是欺惑性的，但是他们却认为这是一种真理。如果后来在自相续中生起了正量定解，这种颠倒的定解就会被推翻。比如你一旦学了真正的佛教，相续中生起



了万法无常的定解，则可将原来执某法为常有的执著推翻。如此，定解可以从两方面来理解。我们这里什么是定解，大家一定要搞清楚，也就是说依靠正量来遣除怀疑，这种智慧叫做定解。《定解宝灯论》中的定解，也可以这样来理解，就是遣除黑暗、遣除疑惑的定解。定解的违品就是增益，或者说增益是定解的违品。

什么叫做增益呢？大家都知道，本来存在的法而认为不存在，本来不存在的法而认为存在，这就是增益。也就是说，不符合实际道理的一种见解，这样的一种邪见就叫做增益。

那么，增益的法相是什么呢？“彼之法相弃真理”，也就是说增益的法相是抛弃真理。本来我们大家都知道，一切有为法全部是无常的，可是在有增益的人的相续中，却认为有为法不是无常的而是常有的；一切有漏法本来是痛苦的本性，却反而认为有快乐的性质等等，这样的心识就叫做增益。这种增益，依靠智慧或定解完全可以推翻。在我们众生的相续中，经常会产生增益和定解。从广义上讲，增益就是一种非常不正确的无明见解，定解就是一种非常正确的智慧。智慧可以摧毁无明，定解也照样摧毁增益，这个道理大家一定要明白。另外，增益还分别他边。它的法相一个是弃真理，一

个是分别他边。本来不是自己的真相反而执著为是自己的真相，这就是将此分别为其他的边。比如认为万法实有存在，前后世不存在等等。有时候堕入常的边，有时候堕入断的边。总而言之，所有千千万万的邪见增益可以包括在常见和断见之中。

这样的增益分为两个方面，一个是分别颠倒识，还有一个是分别怀疑。所谓的增益，如果归纳起来，全部是在分别念中分的。因为无分别，大家也清楚，它是没有决定性的，因此它也不可能去执著，它没有实执。这两种增益，依靠智慧和定解可以遣除。颠倒增益，世间所谓的邪见都属于颠倒增益。怀疑呢，我们也清楚，就是觉得“因果存不存在啊？前世后世存不存在？”等等，这样的心态全部属于怀疑增益之中。

那么，为什么无分别没有呢？因为增益可以依靠定解的智慧来遣除，当相续中产生一个与它相违的智慧的时候，增益就可以遣除。比如我原来认为柱子是常有的，后来依靠善知识的教言，自己也看了一些无常方面的书，最后就知道：“噢，万法都是无常的，柱子也不例外。”当我的相续中生起柱子是无常的观念之时，就完全遣除了我原来执著柱子为常有的增益恶

念。那无分别为什么没有增益的分别呢？因为要遣除无分别的颠倒识，那必须要断掉它的因。比如当我看见毛发、二月，以及将海螺看成黄色的时候，分别念完全通达，天上不可能有两个月亮，天空中不可能有毛发等，这从道理上完全明白；但却不能遣除无分别念的增益。所以在这里，无分别念的增益不安立的原因也是这样的，因为这里完全是讲分别念的违品，也就是说定解的违品就是增益。

在细微的过程中，无分别有没有增益呢？应该是有的。这一点，如果我们有机会学习《释量论》，就会了解的。那无分别念有增益应该怎样认识呢？其实，无分别念的增益与自己的习气有一定关系。为什么这么讲呢？比如我们眼睛看见红色柱子，这是因为人有它的习气，眼识中有它的习气，他有现量的一种执著，而其他的众生也有它的一种习气，众生有各自的习气。又比如，男、女互相看见以后，由于自相续中的烦恼没有断除，加上亲近对境，于是就产生了非理作意，这样就可以生起贪心。在生贪心之前，他把对境作为所缘缘，他的眼识看见对方，在他的无分别念的眼识中应该有好看和不好看。如果没有这样，只是因为先看见对方（对境），随后就产生分别念，那这不合理。



因为，如果现量没有看见好的东西，那后来的分别念中就不会产生好的执著。当然，这也是每一个众生的习气，无分别念的这个东西一定与习气有关系。比如说，一个人觉得“这个人很好看”，随后就对他产生贪心；而对牦牛或者猪狗等，当她看了这些动物以后，根本不会认为好看。这是因为她的眼识中没有这种好看的习气，所以她不会产生好的无分别的执著，这种缘取不会产生。

对六道众生来讲，不管是眼识所见的形色或者是耳识听到的声音等等，与这些对境密切相关的一种习气都是存在的。当习气成熟的时候，在无分别念面前，应该说有一种细微的增益。为什么这样说呢？有些人可能这样想：我看见一个人，觉得他非常好看，那么好看，应该在外境上存在吧？但是，这样的好看绝对不会存在的，如果外境上真实存在，那么我们所有人看见他，也应该生起贪心；但实际上并不是这样的，因为很多人根本不会生起贪心。或者说，我们人觉得好看的，天人不一定觉得好看，天人反而觉得这是非常丑陋的众生，他们会这样认为的。

世间的动物也是这样的，比如旁生，我们人看起来非常的难看，但是它们却互相生贪心，

作不净行等等。既然如此，那么它们自己的眼识首先看见对方没有呢？肯定看见了。看见对方的时候，是不是把对方看作很好看呢？肯定是。如果没有这样，对对方就不可能产生贪心。因为嗔恨心是对不悦意的对境产生的，贪心是对悦意的对境产生的。在它们的无分别念中，也的的确确觉得，眼识面前显现的形色或者耳识听到的声音等，都有一种好或者不好的自相。

那这种自相是不是真正名言的真相呢？我们不能说这是名言的真相。如果它是名言的真相，比如旁生里面非常难看的动物，它们觉得自己的伙伴非常好看，可是我们所有的人看了以后，不管怎么样对它绝对不会产生贪心。同样的道理，色界、欲界中的天人看见我们世间最好看的人，在他们的眼目中，它们看欲界的众生就如我们看动物一样，绝对不会生起任何贪心。这说明，对境中好和坏都是没有的。但是对众生来讲，不管在分别念面前也好，或者是在细微的根识群体中，执著外境的习气都是存在的。

那这样，量和非量的概念是不是全部都混乱了呢？比如我们看见鲜花的时候，大家都觉得这是非常好看，可是你们却说它的本体上不存在；那我们看见月亮的时候，一个月亮和两

个月亮是不是没有什么差别呢？因为，反正在本体上不存在之故。那个时候，我们要懂得唯识宗的观点，因为越来越观察的时候，我们就会知道外境全部都是没有的。但《量理宝藏论》中也讲了，也有习气稳固和不稳固的差别，大家应该想得起来吧。

关于增益，萨迦班智达在这里并没有分析无分别的增益，但是，无分别的增益肯定是有的。如果在无分别中没有增益，那就不应该有这样的差别：比如我看见这是红色的东西，然后又看见不清净的东西，也看见清净的东西，但这些都有很大的差别。比如说修不净观的人，他看见人体是一种不清净的东西。这种不清净的东西，并不仅仅是依靠分别念来假立的，而是在他眼识的群体中通过修行现量见到的。一般贪欲强烈的人把人体看成非常清净的东西，这也是因为：他的习气和烦恼结合起来，在他的眼识的群体中缘取了这样一个清净的东西。

我们暂时来讲，量和非量之间的差别是有的。就像《入中论》里面所讲的那样，自己的六根识没有损害的情况下，它所缘取的对境安立为名言中的正量，这一点是没有错的，可以这样讲。但是我们再详细分析，不需要胜义量，在世俗量中，的的确确，不管是快乐也好、清



净也好、常有也好，这些都是颠倒的分别念；再详细观察，最后显现的外境全部落到唯识宗的观点上；再详细观察，对大圆满里面光明的心现于一切的道理会进一步了解。这里所讲的大的分别念的增益，应该说比较好理解，大家也应该通过这种方式来理解。

己二、遣除诤论：

有谓未悟骤然中，了悟尚未遣增益。

这是对方的观点，对方这样说：你们刚才说增益分颠倒增益和怀疑增益两种，其实这两种增益不包括的增益还存在，比如骤然比量所遣除的增益。所谓骤然比量，就是提前没有什么准备，当突然发现一个东西的时候，因为以前学过因明，心里马上就想起这个地方有某种事物存在，于是便遣除了一些增益，产生了一种定解，这叫做骤然比量。比如说我到色达去，路上看见冒烟，于是心里马上想起：哦！这里有火。通过这种突然的比量，马上知道那个地方有火。但对方认为，骤然比量决定火的时候，这是以前未了知的现在突然了达，尽管它已经了达并遣除了当时的违品，但是这种违品并不包括在前面的颠倒增益和怀疑增益之中。因为，所谓颠倒增益是指这个地方本来有火，但你却认为没有火；而怀疑增益，这个地方到底有火

还是没有火？这样的增益叫做怀疑增益。可是你到色达去的路上，这里没有火的想法也没有，这里有没有火的想法也没有，什么都没有想，只是你在路上看见烟以后就产生一种这里有火的定解。

意思就是说，这种骤然比量的智慧所决定的定解，它所遣除的增益，到底属于怀疑增益还是属于颠倒增益？如果你说怀疑增益，这也不对，因为以前没有产生过怀疑；如果你说颠倒增益，但以前对这个地方并没有产生不存在火的执著。这两种心态都从未产生，那这种比量断除的增益到底包括在什么范畴当中？对方提出这样一个问题。

下面作者进行回答：

比量非由显现取，乃是遣余彼对境，
执著同他无有火，是故许为颠倒识。

这很简单，实际上并不像对方所说的那样。因为比量毕竟是一种遣余的智慧，它绝对不可能像无分别的现量那样，以显现的方式来取对境。如果以显现的方式来取对境，那么当时的骤然比量就已经成了现量了，但这是不可能的。既然说它是一种比量，那它一定是遣余的智慧，当骤然比量的智慧产生的时候，它会遣除增益。虽然他以前并没有对这个地方产生颠倒的增



益，因为他以前没有认为这个地方不存在火，没有产生这样的增益，但在他的心态当中，好像这个地方跟没有火的地方完全一样，有这样一种心态。现在你突然以骤然比量确定这个地方有火，这说明你以前认为这个地方跟其他地方一样，执著它是没有火的地方。那这样，实际已经遣除了认为这是没有火的地方的执著。这样以后，骤然比量遣除的执著就可以间接包括在颠倒增益之中。

应该是这样的，我们自己也可以想得出来。比如到色达去的路上，我突然看见烟，也就知道这个地方有火。虽然在去的路上，我并没有明显地想到那里有没有火，但是我的心态中还是有一种潜在的执著：觉得这个地方与没有火的地方一样。但当看到烟的时候，马上产生了这个地方有火的定解；在产生这种定解的同时，原来与没有火的地方一样的执著就被遣除了。所以，这种执著应该间接包括在颠倒增益之中，因为原来认为没有火，现在却产生了有火的定解。因此，对我们自宗来讲，你们所发的太过不存在；也就是说，以骤然比量所得到的定解而遣除的增益，不包括在两种增益中的过失是没有的。

下面对定解和增益进行分析：



定解增益此二者，对境本体时间中，
观察一体及异体，三种辩论不害此。
定解增益耽境一，耽式相异故遣余。

下面，对方给我们提出一些问题，增益和定解两者应该进行分析，可以从对境、本体、时间三个方面来进行观察。意思是说，从对境方面说，这两者是一体还是他体？从时间方面说，这两者是一体还是他体？从本体上面说，这两者是一体还是他体？对方与我们有三种辩论，也就是说做了三次分析。我们先让他们说出自己的观点，然后再一一地分析。其实，这三种辩论对我们自宗来讲没有任何危害。

首先，有些论师给我们发出这样一种太过：你们所谓的定解和增益，它们的对境是同一个还是不同的两个？如果你说它们的对境不是一个，那就像外面有光明，但房子里全是黑暗一样，两者没有任何关系。现在有些地下室，白天的时候，外面亮亮的，但里面却漆黑一片。就像这样，外面的光明并不能遣除里面的黑暗；那同理，所谓的定解也不能遣除增益，有这个过失。如果你说它们的对境是一个，那么请问这种对境是真的还是假的？如果你说对境是真的，因为增益和定解的对境是一个，而且这一个对境是真的，那增益也成为无有错谬的了，



而成为正确的意识；如果你说对境是假的，因为这两者只有一个对境，而且这个对境是假的，那定解也成了假的了。

对方给我们提出这样一个辩论，那我们怎么回答呢？看起来这还是比较尖锐的，说一个对境也不行，说两个对境也不行，那到底会不会有这种过失呢？不会有过失。我们对他们回答的时候，可以这样说（颂词中比较明显）：从耽著的对境的角度来讲，是一个对境。比如说柱子，一个人执著它是常有的，另一个人执著它是无常的。我们说，无常的执著叫定解，常有的执著叫增益。那它们两个的对境是不是柱子呢？从耽著境的角度来讲，它们耽著的对境都是柱子。所以从耽著境的角度来讲，增益和定解的对境是一个。如果是一个，那刚才对方发出来的太过，我们如何避免呢？要么定解也变成假的了，要么增益也变成真的了，我们会不会有这个过失呢？没有这个过失。因为，从缘取的方式上来讲它们并不是一个对境。为什么呢？一个人，他的缘取方式符合实际道理，如他把柱子执著为无常，这没有任何量的危害；而另一个人，他把柱子执著为常有，这不符合实际道理。所以从缘取方式方面，一个是正确的，一个是不正确的；正确的智慧叫定解，不

正确的智慧叫增益。所以说，从对境上观察的时候，自宗不会有这个过失。

然后是第二个辩论，有些论师从定解和增益的本体上来进行观察，他们问：这两者的本体是无二无别的一体还是他体？如果你说定解和增益的本体就像火和火的热性一样是一体，那么定解作为能遣，增益作为所遣，它们两者之间能遣所遣的关系就不可能有。因为，既然它们两个是一个本体，那就像光明不可能遣除自己一样，这两者不可能有能遣所遣的关系，有这个过失。如果你说这两者完全是他体，那也不合理。因为这相当于两个人的相续一样，增益是一个人的相续，定解又是一个人的相续，那就不可能一者遣除另一者。这样一来，一个人虽然已经产生了定解，却无法遣除另一个人的增益。这就像释迦牟尼佛成佛的时候一样，他已完全通达了一切万法的真理，但是另外一个增益的本体却无法遣除，如当时的提婆达多等很多世间愚昧无知的众生的相续一样。所以，如果这两个是他体，那能遣所遣的作用就无法实现。对方给我们提出了这样一个问题。

对他们进行回答的时候，我们可以这样说：从本体的角度或者从一个相续的角度来讲，增益和定解是一个本体。比如我的相续当中，先

对柱子有常有的增益邪念，后来依靠上师的智慧和引导，我发现柱子不是常有的，而是无常的，产生了这样一种定解。这样的增益和定解，对我这个补特伽罗的心相续来讲，确实是一个心的本体，只不过阶段不同而已。当然，这是从一个相续的角度来讲的，并不是指一个刹那，刹那性的东西不可能一会儿有增益，一会儿有定解。从相续的角度来讲，可以说它们是一个本体；但是，它们各自的反体完全是不相同的，就像我们昨天讲的自反体一样，增益的自反体并不是定解的自反体。因此，它们之间的关系是一个相续（本体）上的不同反体。所以你们刚才所讲的，一体和他体的过失都没有。这是对第二个问题的回答。

然后是第三个问题。对方这样说：增益和定解是在同一个时间中产生，还是在不同的时间中产生？如果你说同一个时间产生，那不合理。因为，在一个人的相续中就产生了两种分别念了。如认为这个柱子是无常的，这是无常的定解；又认为这个柱子是常有的，这是常有的增益。那这两种分别念能不能同一时间在我的心相续中产生呢？绝对不可能。佛陀在有关经典中说，众生不可能有两个心相续。这样以后，两种分别念就不可能同时在相续中产生。

如果你说定解和增益不同时，那也不合理（好像《中观庄严论》中也有这样的辩论，我觉得很熟悉）。因为这就像昨天的黑暗和今天的光明一样。或者说今天中午的太阳光明，它能不能遣除昨天晚上的黑暗呢？不能，因为它们两者是不同时产生的缘故。这样以后，虽然你的相续中已经产生了定解，但是它并不能遣除增益，因为它们两个非同时的缘故。非同时怎么能有能遣所遣呢，怎么能起作用呢？不可能的。对方给我们提出这样一个问题。

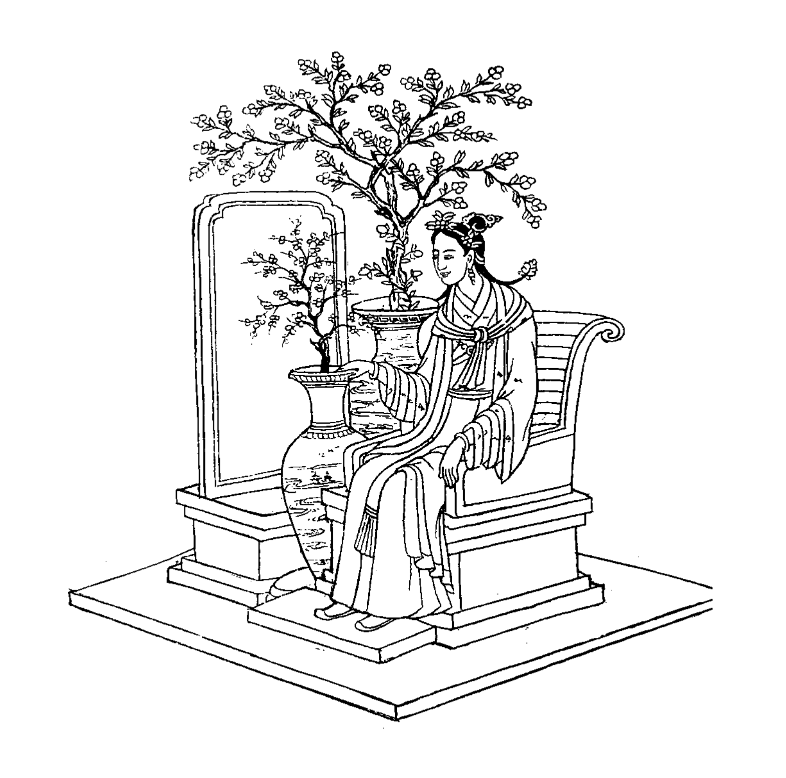
我们怎么回答呢？这与第二个问题的回答基本上相同。从时间的角度来讲，此二者不可能在同一个时间产生；如果不是同一个时间，那可不可以有能遣所遣呢？这是可以的。由于种种原因，在一个人的相续中先产生增益，比如说花色的绳子认为是毒蛇等，这样的增益先产生；后来通过其他正确的因缘，原来的颠倒增益遣除了，在此之后增益的相续不再产生，从而引生了定解。先是增益，后产生定解，在学习因明的过程中，或者说在名言中，这就被称之为能遣所遣。真正的能遣所遣，就像现在国家与国家之间的战争一样，一方得胜利，另一方便灭绝，这在相续中是没有的。

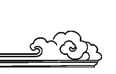
今天上午，萨达姆被绞死了。美国可能很

高兴，但表面上他们并没有这么说。不过，他死的时候也祈祷，念《古兰经》。他的脸色和神态还是非常平静，既没有愤怒，也没有害怕。大约上午 11 点钟被绞死，也很可怜！他以前在杜贾尔村屠杀案中屠杀了 148 人，我那天想，他可能要死吧！因为他杀人的数目是 148（要死吧）。前一段时间，国际上一直评论他到底会不会被判死刑。后来我想，他杀的人数是 148，那可能会死吧。当然，这完全是一种猜测，其最主要的原因应该是业力成熟。

那么，像布什和萨达姆之间这种一个战胜而一个灭绝的关系，在我们的相续中是没有的。“噢！今天增益失败了，它已经死了，定解胜利了。”在一个人的相续中，这是没有的。当然我们前面也分析过，遣除增益有两种。一种是断除种子，相续中增益的种子全部毁灭，就像圣者得到一地菩萨的智慧以后，那凡夫地实执种子的增益就全部会灭绝，有这种情况。可是，凡夫人有没有这样一种智慧产生呢？这是没有的。但是，暂时在相续中制止增益分别念，这是能办到的。比如说我现在通过学习因明以后，在即生中，不可能认为这个柱子是常有的。那么，这可不可以说我相续中的增益已经除去而定解已经产生了呢？应该可以这么说。所以我

们应该了解，当增益在自相续中被制止的时候，人们可以称它为遣除增益。真正的能遣所遣，刚才我们讲的比喻一样，不会存在。这个问题大家应该清楚，以前也在这方面作过一些分析。







第五十一节课

《量理宝藏论》第八品中，前面总说法相、名相、事相之自性以及分别决定量之法相已经讲完了，现在讲抉择法相所表示的意义。

丁三（抉择法相所表之义）分四：一、名相之详细分类；二、破于事相颠倒分别；三、宣说于事相上能决定法相之量；四、如何进行破立之理。

戊一（名相之详细分类）分四：一、分类之根本；二、分类之本体；三、定数；四、词义。

首先是第一个，叫做名相之详细分类。意思就是说，我们讲的是量，那这个量怎么样具体分析呢？比如说量的分基、量的分类、量的定数以及它的词义等，以这些来进行说明。

我们前面讲本论论名——量理宝藏论的时候，这里面的量依靠我们今天所讲的这几个内容来解释的话，就更加全面。量的分基、量的分类、量的定数、量的词义，这些说得非常清楚。大家都知道，我们现在所学的知识叫做因明学，也叫做量学。那么量到底是什么样呢？大家前面已经学过了，它实际上是一种无欺的智慧、无欺的识，是无有错谬的一种智慧；或

者说这样的一种识就叫做量。对这样的量，我们下面就通过几个侧面来做具体的分析说明。

己一（分类之根本）分二：一、破不合理之宗；二、立合理之宗。

庚一、破不合理之宗：

非量真实已遮破，真实分说即错谬。

这里大家应该清楚，首先我们要了解的是量的分基。那么什么叫做量的分基呢？也就是说量分为现量和比量，那现量和比量是从什么当中分下来的呢？比如说人有男人和女人，那么男人和女人是从什么当中分出来的呢？是从总的人当中分的。同样，现量和比量就是从量当中分的。下面我们自宗还会说的，量就是一个正确的识，而二量就是从正确的识当中分下来的，应该可以这么说。

我们前面也已经讲过，在这个问题上，因明前派跟萨迦班智达的观点有所不同。因明前派认为：已决识、伺察意是非量的识，但这些非量的识也是真正的识。他们有这样的说法，但是这种说法是不合理的，我们前面已经遮破完了。

如果是真正的识，真正的识（正确的识）只有两种：要么是比量，要么是现量，即现量识和比量识；除此之外，并没有正确的识，即所

有正确的识都包括在这两种当中。所以，因明前派所认为的已决识和伺察意全部包括在非量当中。如果是非量，那就不是正确的识，应该是一种颠倒的识。为什么呢？因为，不是现量的缘故，就不能直接照见对境的自相；不是比量的缘故，就没有充分的理由或者三相具足的推理来了知隐秘的对境。所以说，如果它们是颠倒的识，那就不是真正的识、正确的识。这个道理，我们在前面好几品中也再三宣说过，因明前派的这个观点已经遮破完了，没有必要在这里重复。

但是，因明前派中有一位胜法论师，他认为：现量、比量的分基是正确的识，但这个正确的识还是要进行分析。正确的识有两种，有一种就是我们现在看见火正在燃烧某个东西，或者是水正在浸润一个东西，这些识正在起作用，是直接正在起作用的识。但他认为，这种直接起作用的心识并不能作为现量、比量的分基，因为它属于现量，是无欺的识，已经决定完了；决定完了的话，它就不遍于比量，因此它不能作为量的分基。还有一种识，比如我们单单看见火，单单看见水，他认为这样的识才是现量、比量的真正分基。对此观点，大家应该了解了吧。

胜法论师认为，正确的识应该是分基，但是正确的识有两种。有一种正在起作用，正在起作用的话，它属于现量，所以这不是量的分基，量的分基并不是正在起作用的识。而你看见单独的水、火，这种识可以作为现量的分基，也可以作为比量的分基。也就是说正确的识分两种，后者才可以成为量的分基，他是这样认为的。

但是这种说法是不合理的，这里说“真实分说即错谬。”胜法论师这样分析，是有错误的。为什么呢？因为你刚才说正确的识分两种，其中一者作为量的分基。其实，要安立分基的话，应该总的法作为分基。比如说，有实法和无实法的分基是什么呢？是所知，所知可以作为有实法和无实法的分基；或者，所知法可以作胜义谛、世俗谛的分基，我们以前也学过。而对于人来讲，男人和女人的分基就是人。所以，分基应该是遍于一切法的东西，也就是说总法才可以作分基。可是你们刚才说，正确的识分两种，其中正在起作用的不能安立为分基，另外一个才能作为分基。如果这个观点合理，那以下问题怎样避免？比如说现量，现量的总法不是四种现量的分基，其中的根现量等才是四种现量的分基，那合不合理？肯定不合理。以

比量而言，按理来讲比量有三种：极成比量、比喻比量、事势理比量。如果将其中的极成比量作为分基，那合不合理？肯定不合理，它根本不能作为所有比量的分基。因此，你们因明前派这样的说法，尤其是胜法论师的观点太过分了，非常不合理。如果合理，别法作为分基，那遍于一切的所知就不能作为有实法和无实法的分基了，有这种过失。因此这种说法是不合理的，大家应该明白这个道理。

在分基上面，我们已经驳斥了对方的观点，下面建立自己的宗派。

庚二、立合理之宗：

是故正识即为量，由此理当作分基。

我们自己的宗派是这样认为的：正确的识就是量，量和正确的识两者只不过是不同的名称而已，如凉光和月亮，日亲和莲花等等。实际上，正确的识或者说量才是它们的分基，现量和比量都包括在这两者中。因此我们自宗认为，现量和比量的分基是量，或者说现量和比量的分基是正确的识。

为什么这么讲呢？如果它是正确的识，那它一定是现量或者是比量；如果是现量和比量，那它一定是非常正确的识。为什么呢？因为四种现量都是符合实际道理的一种有境，它们所

照见的对境自相全部是了了分明的，没有任何错谬之处。也就是说，不管是哪一个现量，真正的现量全部是正确的识。当然相似现量不包括在量当中，它不算真正的量，必须除开它。然后是比量，因为它是依靠三相齐全的推理来进行论证的，所以推出来的法也是符合实际的一种推断识，这种识也是非常正确的。当然世间中也有一些相似比量，但相似的比量并不属于量。释迦牟尼佛之所以叫做量士夫，就是因为他所宣说的法，从现量上看也好，比量上看也好，乃至从教量上看，根本没有任何错误。所以，能够宣讲这样正量的人就叫做量士夫，其所宣说的语言就叫做圣教量。

这样以后我们应该知道，真正的量决定是正确的识；而这样的量主要是从识的反体来讲的，并不是从外境无情法的反体来讲的。因此，萨迦班智达安立自宗的时候就讲到：如果是正量，那必定是正确的识；如果是正确的识，那一定会是现量或者比量。自古以来，很多人因为不懂真正的比量（三相齐全的比量），所以自己所下的结论，往往都是错误的。因此我们现在一定要明白，正确的识必定是量，这个道理必须要了解。

这是讲分类的根本，下面讲量的分类。

己二、分类之本体：

分类现量及比量，观察彼等一异体，

刚才也讲了，量的分类比较多，但是我们归纳起来，可以包括在衡量外境自相的现量和衡量隐蔽外境本体的比量中。当然，衡量隐蔽外境的时候，也有正确的因和颠倒的因。颠倒的因不属于在比量中，属于相似的量。相似的量不能算真正的量，就像跟人非常像的一些形象，不能算真正的人一样。人的照片虽然跟这个人很像，但是它根本不能安立在人类当中。所以，相似的现量和相似的比量不能属于真正的量。

现量与比量之间的关系，我们下面进一步观察，观察的过程中，有些人可能会这样问：现量和比量到底是什么样的关系？它们两者之间的关系，是像瓶子的所作和无常那样，是一本体的不同反体呢？还是像瓶子和柱子、氆氇和灯泡那样，是完全不同的两种事物？以及，是像世间中的凉光和月亮、遍知和佛陀、如来和善逝等那样，是一个事物的不同名称呢？还是像石女的儿子跟柱子、兔角跟牛角一样，是有实法和无实法的遮一体之他体的关系？它们之间的关系，到底是这四种中的哪一种？

有些人提出这样的问题，下面作者进行回

答。现量和比量之间的关系，我们一定要想通，要弄清楚。其实可以这样回答，现量和比量并不是像月亮和凉光那样，是一个事物的不同名称，它们各有不同的作用，不能互相代替。

颂词中讲到：

二量皆是有实法，是故非为遮一体；
观待对境一与异，即非一体非他体；
是故心之本体一，观待对境为异体。

刚才不是提出了四个问题嘛，我们可以这样进行回答。

首先，现量和比量都是有实法的缘故，所以它们之间的关系不是遮一体的他体。从心的本体的角度来讲，现量是如理如实照见对境自相的一种智慧，所以它是有实法；而比量是通过正确的推断方式来了解隐蔽事物的智慧，所以它也是有实法。两者都是有实法的缘故，那它们就不是：一者是石女的儿子，另一者是柱子，两者是有实法和无实法的遮一体的他体，并不是这样的关系。如果是这样的关系，那么，要么现量是无实法，要么比量是无实法，应该成了这样；所以它们绝对不是遮一体的他体。这个问题是这样的。

那么，它们两者之间的关系到底是他体还是一体呢？这个问题，我们这样进行观察："观



待对境一与异，即非一体非他体。"判断它们之间的关系，必须要观待对境。如果观待一个对境，现量和比量并不是一体。为什么呢？比如说观待一个自相对境的时候，现量虽然能了知自相的对境；但是，是不是比量也能完全了知这个自相的对境呢？并不是这样的，比量的直接对境实际是外境的总相。所以说，观待一个对境的时候，现量和比量不是一体，它们两者的本体不是一体。然后，如果是观待他体的对境，现量的对境是明显分的，比量的对境是隐蔽分的，从这个角度来讲，它们两者的关系也并不是他体。如果是他体，那观待有境就应该成了这样：现量不是比量，比量不是现量。实际上并不是这样的，因为现量、比量的本体都是识，它们都是自证。因为，任何一个识在内观的时候都离不开自证。这样一来，现量、比量也并不是他体，我们必须要了解这一点。

那么，它们之间到底是怎么样的一种关系呢？"是故心之本体一，观待对境为异体。"从心识自己的本体来讲，在心的相续中它们是一体。如果在心的相续中不是一体，那么自证就不是比量，比量就不是自证，有这种过失。这是谁也不敢承认的。从观待外境的角度来讲，现量和比量是他体，可以这么说。比如以烟来

了知火的时候，两者的对境分别是火的总相和火的自相，比量是依靠总相的方式来了知，而现量是以自相的方式了知。这样一来，从依靠对境的角度来讲，它们肯定不是一体，而是他体。因此，从心的本体的角度来看它们是一体；而观待对境来讲，它们两者安立为他体。这样以后，就不会有任何过失。

我们自宗，大家可以这样说，不能一口咬定现量、比量完全是他体，在什么场合都是他体，这种说法是不合理的；或者反过来说，现量、比量完全是一体，那也不行。必须要观待对境和有境才能安立，这就是我们的自宗。

我们安立这种观点的时候，对方对此提出了疑问。有些论师说：假设观待对境是他体的话，那么比量就不应该是识了，为什么呢？因为从对境的角度来讲，它不是自证的缘故。这是第一个问题。

然后，第二个问题。对方提出：你们说，从心识的角度来讲，比量跟自证是一体；与自证一体的缘故，与总的现量也是一体；也就是说，你们认为比量从自证内观的角度来讲与自证现量是一体，正因为与自证现量一体的缘故，而自证现量包括在总现量中，因此比量跟总现量是一体。但是从另一角度而言，因为比量跟

根识或根现量是他体，而根现量与总现量又是一体，所以比量与总的现量也应该成了他体了。（这一点大家也知道，任何一个比量识，不能说它与根现量的眼识、耳识等是无二无别的一体，没有这种说法。）这样一来，你们的观点就成了完全矛盾的。

对方提出了这么两个问题。对这两个问题，我希望道友们还是要稍微思考一下。如果你没有思考，刚开始讲的缘故，可能就稍微有一点转不过来，会有这种感觉。

其实，这是对方在咬文嚼字，这里面并没有多大的意义。因为我们刚才从对境的角度来讲，现量和比量是他体；从心识的角度来讲，现量和比量是一体。然后对方马上抓住把柄说，正因为是他体的缘故，比量就不是心识了，因为它不是自证的缘故；跟自证一味一体的缘故，跟总现量是一体，但与根现量是他体的缘故，与总现量又成了他体。

下面我们对他们进行回答，颂词是这样的：

比量非境与自证，一体故离诤过失。

“比量非境”是对第一个问题的回答；“与自证一体”是对第二个问题的回答；“故离诤过失”，所以诤论时你们对我们发出的过失绝对没有。

其实，我们所说的比量，它是从心识、有

境的角度来安立的，绝对不是从对境的角度来安立的。如果不是从对境的角度来安立，那么你们给我们发出的过失就没有。我们从对境的角度来讲，现量、比量是他体。但你们听到一个他体就认为："既然从对境的角度来讲是他体，那比量就不是识了。"这种想法是不合理的。比量是识，这种识也是我们从心识的角度来安立的，因此第一个过失绝对没有。这是对第一个问题的回答。

然后是对第二个问题的回答。从内观的角度来讲，比量和自证无二无别，正因为与自证现量无别，它与总现量的关系就是无二无别的一体，完全可以这么说。但是对方给我们说，它跟自证现量无别，跟总现量是一体，跟根识现量是他体的缘故，跟总现量也成了他体。他们是这样发的太过，但这种过失是没有的。为什么呢？其实，总相和别相的关系也应该值得详细分析。如果有些法跟总法中的别法是一体，那么它与总法也应该是一体。比如说，任何一个事物跟沉香无二无别，沉香属于树木当中，那么这个事物与总法的树木也可以成为无二无别。但是，任何一个法如果跟别法沉香是他体，那么与总法的树木是不是也是他体呢？不一定，比如檀香，虽然它跟沉香是他体，但是檀

香跟树木是不是他体的关系呢？绝对不是。所以说，你们对我们所发的太过绝对不会有。你们把总相和别相之间的关系没有搞懂，这是第二个问题的缺点。

第一个问题。我们前面明明已经分析过，从对境的角度来讲，现量、比量是他体；从自心的角度来讲，现量、比量是一体。但是你们抓往对境这个词不放，跟我们进行辩论，这只能说明你们并不善巧境和有境的分析，相反我们自宗不会有这种过失。

下面讲现量、比量的数目决定，不用多，也不用少，是这个意思。

己三、定数：

所量二故量亦二，除此他数已遮故。

现量和比量实际上是能衡量对境的两种智慧或说识，那这样的识是依靠什么来决定的呢？就是依靠它们的所量，因为所量有自相的所量和总相的所量，只有这两种，也就是说所衡量的对境包括在自相和总相中。既然所量有二，那能量的智慧肯定也是两种。

但是，在第一品的时候，我们曾经讲过"所量唯独一自相"的道理，那这两者是否矛盾呢？并不矛盾。因为，那个时候主要讲究竟的所量，而所有总相的所量都不算特别究竟，所以说最

究竟的所量唯独是自相。而现在这里是从衡量方式的角度来讲的，因为所量有自相和总相两种，所以量也必须有两种。也就是说，要衡量自相和总相，必须要有现量和比量，以现量了知自相，以比量了知总相。而除此之外的量，阿阇黎法称论师在《释量论》为主的有关论典中，都一一地遮破过。所以，我们自宗量不能再多了。

当然，我们佛教中也讲到有信许量、教量以及极成比量等，比如月称论师在《显句论》讲到了四种量，清辩论师也讲过四种量；外道中也有现量和比量，比量中又有声起量，就是声音中起现的量，有许许多多的量。但是这些量，有些包括在相似的比量中，不能称为比量；佛教中的教量、信许量等可以包括在比量中。所以，再不用多了，两种量就可以了。虽然有些说法中有四个量、五个量、六个量，但是这些都是从不同角度安立的，对于此处来讲是多余的，没有任何必要。

顺世派为主的有些外道认为，所谓的量就包括在现量中，不需要比量。这种说法也是有的，但这是不合理的。如果一切都是依靠现量，不承认比量，那世间中很多隐蔽的问题就没办法抉择。虽然顺世外道口口声声地说“不承认

比量”，但实际上，他们自己也用了一个相似比量来成立自宗的观点。因为他们说前世后世、业因果不存在，为什么呢？因为我们没有见到过。没有见到而不存在，实际上这是比量中的相似比量，不是正确的比量。不管是相似比量也好，正确比量也好，他们已经间接承许了比量，所以说他们的观点很容易遮破。全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中，也运用了大量的理证彻底遮破了顺世外道的观点。

作为一个凡夫人，我们通过学习因明，可以使自相续产生殊胜的正见。一方面，我们眼耳鼻舌身所得到的暂时结论——暂时正确的名言对境，可以获得决定；另一方面，通过这样的决定，对瑜伽现量，包括对释迦牟尼佛一切种智的智慧能照见宇宙万物的真相，也产生了不可退转的信心。所以，学习因明能直接、间接给我们的相续带来许许多多的正见。如果我们没有以正理生起正见，那么闻思修行就会处在一种懵懵懂懂、迷迷糊糊的状态之中，不可能获得真实的受益。

前两天，我看见有些学习因明的道友在文章中发表感想说：我十几年前的学佛，完全是一种随信者，只凭自己的信心，很多疑惑和邪见根本没有断除；现在虽然学得不是特别深，

但是通过学习这部论典之后，我已经成了随法者。什么叫做随法者呢？就是他对上师三宝的信心是随着法理而产生的，因此很不容易退转。他通过学习因明，已经到达了这种境界。由此我想，我们在座的各位，表面上可能看不出来，但是你们的一生，尤其是年轻的时候好好地闻思因明、中观，到了一定年龄，自己的经验逐渐逐渐丰富，思想也成熟起来，那时才知道闻思的重要性。的确闻思有不可言说的功德，否则，末法时代的思想错综复杂，我们的思想很容易随着外境而改变。如果没有一个非常坚定的理性的智慧，有些分别念比较强的人，就很难说服。光说佛陀有功德，佛法有功德，前世后世存在，到底这些存不存在？在自己心里有一些根深蒂固的邪见，始终无法摧毁、无法瓦解，会有这种情况。如果我们只凭自己的智慧，用上全部的力量去观察，不要说前世后世存在的道理不能开发，就是这种说法的推理也不能顺利理解。这样的时候，自己可能会有一种失落感：我这样的分别念，不要说释迦牟尼佛，连萨迦班智达智慧的百分之一也比不上。你看我学习第八品的时候这么费劲，越来越观察的时候就觉得越来越深奥。这说明，佛教的因明真的多么伟大啊！原来我还认为，我学过大学




的课程，是研究生或博士生等；但现在觉得：我这个博士生，只不过是徒有虚名而已，真正在佛教的智者面前，不要说博士生，我连一个小学生都当不上。学了因明，自己可能会有这样的感觉。

总之，我们应该这样来理解正量。

己四、词义：

名称释词及说词，彼者释说有四类，
相违以及不相违，时尔相违时不违。

这里解释名称的两种类别，以及释词、说词的四类情况。我们在学习《中观庄严论》的时候，也给大家作过解释。

一般来讲，名称分为两种：一种是以释词理由而决定的，一种是以说词理由而决定的。释词理由，是说名称可以用一些理由来进行解释。比如遍知，佛陀也可以称为遍知，那这有没有一个理由来作解释呢？有理由，因为佛陀能遍知世间和出世间的一切万法，所以说遍知是名副其实的，这个名称完全适合，这叫做有释词的名称。也就是说，你解释出来的时候，完全符合实际情况。

其实我们藏族的名字，虽然有些名字有解释，但实际上并没有这里所讲的释词的理由。比如说一个人叫天女，什么叫天女呢？按汉地

的释释，天女就是天界中的美女。那是不是这个人真正长得天女那样漂亮呢？不好说。因为有时候看见非常不好看的人，也叫天女，这样之后大家会有种不同的感觉，也有这样的。

总之，这种名词完全能在其本体上进行解释。比如佛陀叫遍知，他完全可以叫遍知，因为在佛陀身上完全可以体现这种名词的意义，这叫做有释词的。

然后是有说词的，指仅有说法的理由，没有真实取名的原因，如我们说的瓶子、柱子、道路等。这些有没有一个理由呢？没有什么理由。只是刚开始取名者对这个事物取上这样的名称，后来的人们就随着历史传统一直沿用而已。除了这个以外，没有什么理由，但是人们都一直这样说，这叫做说词。

说词和释词两者共有四类情况：这两者是矛盾的、不矛盾的、时而矛盾、时而不矛盾。《自释》中的分法跟蒋阳洛德旺波尊者的讲义中的分法有点不同，但是我们按照蒋阳洛德旺波的法本来给大家作解释。

首先讲这两者是矛盾的。矛盾是什么意思呢？就是释词、说词完全相违，也就是说虽然有些有说词，但是永远没有释词，是这种情况。比如有一种鸟叫做牧羊鸟，那么这种牧羊鸟是

不是天天都放羊呢？并不是，只不过人们对它这样称呼而已。还有一种麻雀，叫做饮芝麻雀，是不是它天天享用芝麻呢？也不是，但人们都这样说。我刚才说的天女，她是不是真正天上的美女呢？也不是，但是人们却经常这样称呼。有些人叫吉祥，是不是他来了以后就真的吉祥呢？也不一定。这些都叫做有说词而没有释词，释词和说词完全是矛盾的，可以这样讲。

再者，有些既有释词也有说词，完全不矛盾，也有这样的。比如遍知，人们说也可以，解释起来也可以。意识呢，藏文的意思是能了知外境的心识，那意识能不能了知外境呢？当然能；水中的莲花叫做水生，它也是水里面产生的。所以，这些既有说词也有释词。

关于时而矛盾、时而不矛盾，或者说时而相违、时而不相违，也可以水生为例来作解释。在山上生的莲花，也有叫做水生的，它虽然有说词，但是没有释词；而水中产生的莲花既有说词，也有释词，因为它是水中产生的，人们也称它为水生，所以释词和说词都有；水中生长的青蛙、蝌蚪等，这些虽然是水生，但是人们并不这样叫，所以它们有释词，但没有说词；而石头、木头类的事物，既没有水生的说词，也没有水生的释词。

这样一来，我们就可以了知：总的来讲，有些名称有释词但没有说词，有些名称有说词但没有释词，有些两者都没有，有些两者都具足，有四种类别。

这里是讲量的时候，那为什么要这么讲呢？这是萨迦班智达让我们知道：世间中的名称，因为取名的方式不同，它有不同的利益和功能。

此等名称种类词，诸位智者分二类。

上面所讲的这些名词，归纳起来，所有智者把它们分为两种类别：第一种是事物的名称，人名也好、地名也好，像天授、慈氏，或者说王云等等，有很多名称。人名、地名都可以，这是一种名称。还有一种就是种类的名称，比如树木、人类，还有黄牛、骏马等等。所有智者把名称分为两类，要么是事物的名称，要么是种类的名称，这两种可以包括。

那么，我们在这里要讲什么呢？就是要讲量。刚才前面也讲了，量分为现量和比量。

现量，它的名称在梵语中叫札德嘉。札德嘉就是依靠根的意思，实际上依靠我们的根能如理如实地取外境的自相，它的意思是这样的。从释词的角度来讲，就是依根的意思；从说词的角度来讲，现量涉及如理如实了知外境自相



的一切识。

大家应该清楚，现量可分为四种：意现量、根现量、自证现量和瑜伽现量。这四种现量，哪些有说词，哪些有释词，我们可以对此进行分析。首先，根现量有五种；然后，意现量有一种。这样总共有六种识，这六种识的现量既有释词又有说词。为什么这么讲呢？因为现量的释词就是依靠根的意思。依靠根的话，眼耳鼻舌身五根以及意根，六种识的现量全部都依靠根，所以释词是有的。这些，不管是根识也好，意识也好，都能如理如实取自己的外境自相，所以也有说词。这六种现量既有说词，也有释词，应该这样来理解。

而瑜伽现量和自证现量，它们可以有说词，但是释词的确没有。为什么呢？因为，瑜伽现量并不依靠我们的眼根、耳根、鼻根等。按照大乘佛教的观点，依靠修行者清净的禅定力，他的智慧能照见对境，所以瑜伽现量并不依靠根。然后是自证现量，下一品也会介绍的，它没有真实固定的像意根和舌根等那样的根。因此，自证现量和瑜伽现量没有现量的释词。但是，它们的确能如理如实地照见自己的对境，因此它们有说词。

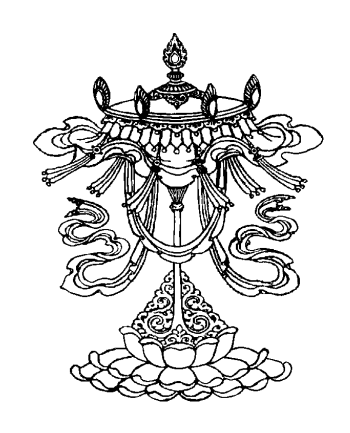
我们再分析，还有一种叫做错乱根识，比

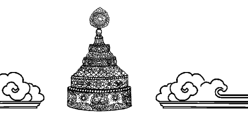
如看见二月的显现。二月的显现，的确是依靠自己的根来现见的。根来现见的话，释词是有的，但说词有没有呢？没有。为什么呢？因为，现量的说词就是依靠自己的识如理如实照见对境的自相。那二月对境的自相存不存在呢？绝对不存在，它是一种错乱。因此，这种现象只有释词并没有说词。

然后我们观察比量。比量的名称，梵语是俄讷玛讷。直译过来，俄讷玛讷的意思就是照见真实的理由而回忆它们的关联，从中以共相的方式来了知自己所推断的对境，这叫做比量。这样的比量，不管是教量也好，或者说是极成比量，还有事势比量，第十品中所介绍的这些比量，所有真正的比量既有释词又有说词。为什么这么讲呢？因为后面的这些比量都叫做比量，所以说词方面都应该存在。然后释词方面，都是依靠非常正确的理由来了知自己的对境。这样以后，说词和释词两者，比量都具足。想详细了解的话，只有我们分析了下面的内容以后才会明白的。

总的来讲，我们佛教有一个最重要的特点，就是量的关系。所以，我们现在学习量是非常关键的。如果对量生起真正的定解，那在对佛法产生信心方面，就会起到非常大的作用。所

以我们有时候，应该自己默默观察：什么叫做比量？真正的比量，以世间中任何一个相似的推理、相似的道理都无法推翻。虽然我没有亲自见到，但是我的理由百分之百是非常圆满、完美的，这叫做真正的比量。现量呢，在我们的五根识没有任何错乱、颠倒的时候，它能如理如实照见对境，所以这种量也应该是正量。这样了知以后，我们对量的认识就会得到进一步进一步地提高；如是，我们对佛教中比较深奥的前世今生、业因果以及轮回等，这些以凡夫的观现世量无法了解的很多问题，就会自然而然通达的。所以，大家对因明的学习也不要放在文字上或者口头上，应该从内心中生起定解，这对你的今生来世有非常大的利益。





第五十二节课

下面我们继续学习《量理宝藏论》第八品里面的正量。前面已经讲了量的定义、定数以及词义等，今天讲第二个问题，也就是破事相两方面的颠倒分别念。

戊二（破于事相颠倒分别）分二：一、破于现量事相颠倒分别；二、破于比量事相颠倒分别。

己一（破于现量事相颠倒分别）分三：一、破本非现量妄执是现量；二、破本是现量妄执非现量；三、破妄执是非相同。

庚一、破本非现量妄执是现量：

有许境时及行相，错乱之分为现量。

因明前派的慧源论师等认为，环境、时间、行相三个方面应该有一些现量。其实，本来不是现量，但他们却认为是现量。

他们怎么认为是现量的呢？比如，有人从门口或门缝看见了宝珠的光，宝珠的光在门口出现，他从很远的地方看见，还认为已经看见了宝珠。慧源论师认为，本来宝珠放在室内没有放在门口，但把它看作是在门口，这在环境上应该是错的；虽然它的环境有错乱，但是他所看见的光，实际上就是真正宝珠的光，从这




一点来讲并没有错，所以这也属于现量中，对方是这样认为的。

又比如，我们在山底看山顶上人的时候，好像这个人不是在这个山顶上而是在那个山顶上或者是站在虚空中，有这样的错乱现象。看见他站在那个山顶上或虚空中，这一点是错的；但是毕竟看见了这个人，说明这里也有现量的部分，对方是这样认为的。这以上是环境方面，本来不是现量而认为是现量的。

然后是时间上的错乱。比如晚上半夜三更的时候，自己睡着了以后做梦，梦到在中午的时候，自己与孩子、孙子等感情比较深的人一起正在交谈。这个时候，自己正在做梦，当时有一种执著他们的梦境心态。他们认为：这是时间上面的错乱。但当时执著子孙的心识是正确的，因为实际上也有这样的子孙，所以你去执著他是正确的。但是，将晚上看作白天，那是错误的。所以这也有现量的部分，也有非现量的部分。他们是这样认为的，这是时间上面的错乱。

第三个是行相方面的错乱。比如，我们将本来是白色的海螺看作是黄色的海螺；或者我们坐车的时候，看见旁边的树木和房屋等在运动，有这样的感觉。对方认为：你们看见的黄

色部分以及树木、房屋等运动的部分是不正确的，是非量；但是你们毕竟看见了海螺的形状，也看见了房屋和树木等，从这一点来讲是正确的，也是现量。

但是对方的三种说法是不合理的，我们下面进行分析，颂词是这么说的：

无自相故非现量，由因决定可比量。

你们刚才说，环境、时间以及行相三方面的错乱有现量的部分，这是不正确的。其实它们并没有现量，这不能称之为现量。

第一个，虽然看见了宝珠的光，但实际上宝珠的光并不能代表宝珠，因为他并没有现量见到宝珠自己拥有的自相。既然没有见到它的自相，那怎么会成为现量呢？不能成为现量，因为它的自相没有指点出来。所以，第一个不是现量。

第二个，实际上做梦的时候也不是现量见到的。怎么不是现量见到的呢？你白天的时候执著子孙，在阿赖耶上面有这样的习气，晚上做梦的时候，就开始出现这样的迷乱意识，实际上这是时间方面的错乱，这方面根本没有任何儿孙的自相。你做梦的时候，不管做什么样的梦，实际上白天子孙的自相绝对不可能有。所以说，第二个时间上面的错乱绝对不会有现




量的部分。

第三个，黄色的海螺和树木的动摇等，实际上这些并不是自相。为什么呢？因为你所看见的，实际上是你的根识错乱而造成的。对境树木和房屋等的运动或动摇有没有呢？决定是没有的。如果没有，就说明没有见到它的自相。因为根本没有往后跑的树木，所以说当时并没有自相。黄色的海螺，我们下面也要进行分析，正常的眼识根本见不到黄色海螺的形状，从这个角度来讲，黄色海螺的形状实际上是一种非理。因此，这种现量也不合理。

但是，在这里还有这样一个问题，不管是环境、时间以及行相错乱三者中的哪一种，如果我们通过所有这些现象的理由并以三相齐全的推理来进行论证，那最后就能了知这个法，这样的情况是有的。这个时候就产生了比量，所以成为比量的时候是有的。

第一个，通过宝珠的光可以了知宝珠。因为以前就知道宝珠和光之间有能生所生的关系，所以我看了宝珠的光以后就会有这样的推理：门口上反射出宝珠的光，那里面肯定放着宝珠。如果我们进一步进行取舍，最后就能真正得到宝珠的自相。比如以前我们看过酥油灯，也看过一些路灯，所以只要看见它们的光，我



们就会知道有它们的本体存在。这是一种比量，并不是真实的现量。

第二个，从时间上的错乱也应该知道。通过白天或以前对相续的熏习，晚上在梦中也显现所执著的子孙，那说明以前在他的心态中就有这样的执著，因为依靠这种执著就会在梦中出现以前的子孙等。这是一种推理，是一种依靠果因来进行推理的方法。因为，如果我天天梦见一个亲人，那就说明我以前对这个亲人有一定的感情。这是一种推理，那个时候根本不会有现量的部分。

然后是第三个，刚才说的黄色海螺和路边树木等的运动，这些也是通过眼识来看见的。眼识看见黄色海螺以后，就会知道这是黄色的。黄色实际上是眼翳这一错乱因造成的。黄色的海螺也有它的形状、轻重，通过眼见的色法，它的形状和轻重就可以了知，这也是通过比量来了知的。或者我在路上看见动摇的树木，以动摇的树木来进行比量推断：动摇的树木实际上是不可能存在的，只不过我在车里面而车又在运动，以此原因我的根识已经错乱了，如果我去寻找，应该有安住的树木。这也是通过比量来了知它真正的自相，它的真正自相实际上是来源于一种比量。

因明前派中，有些认为这是现量，有些认为这是比量，有各种说法。但实际上，通过这样的对境也能了知真正的自相。如果了知自相，那一定是通过比量来了知的。

有者声称取色识，彼于所触是现量。

这是因明前派鄂译师等论师的观点。他们这样认为：缘取白色海螺的眼识实际上对所触的柔和与沉重等来说也是现量。比如说，我们看见了白色的海螺，白色的海螺实际上是我们的眼睛来见到的，但是通过见它的眼识也能现见身识所了知的对境。我们看见海螺以后，会知道这个海螺可能有一斤半，它很光滑，也很柔和，等等。这样的现量自然而然会生起来。他们认为，白色海螺是眼识来看见的，但是所触的轻重和所触的柔和等也能同时照见，同时现量见到。但实际上，这种说法是不合理的。

不明处之差别致，因法误解为现量。

这是对方没有分析《俱舍论》里面所讲的十二处的原因导致的。十二处分内处与外处，外处是色声香味触法，内处是眼耳鼻舌身意。实际上内处和外处是各自对应的，比如内眼处看见的对境是色法，身处对应的法是触。如果我们的眼根既能照见色法的颜色和形状，又能照见它的轻重、柔和等，那有很大的过失。为



什么呢？这样的话，各个处不同的作用就不需要了，有这个过失。因为你眼根既能照见色法，又能照见声音、味道，还有所触等等；那这样，内六处各自不同的作用就完全没有必要分开了，但实际上它们各自的作用是分开而存在的。如果眼根一个有境能照见不同的对境，那么其他的处就成了没有意义。

实际上，通过眼能照见所触的说法，只不过是因明前派把现量和比量没有分开而已，他们对运用在同一个时间中的因法推知理（因法推知的一种比量）没有了解，把它误认为是现量。什么叫做因法推知呢？所谓因法推知，就是在任何一个法的本体上都聚合有不同的法，比如说颜色、形状、味道，这几个法是同时存在的；如果我们通过其中的一个法推知与它聚合的其他法同时存在，这就叫做因法推知理。这是五种果因之一，五种果推理之一。比如说，现在我口里面含着糖，通过糖的味道可以推出它的颜色或形状存在。

原来我们学《释量论》的时候，有人认为这个推理不一定能推得出来，因为糖全部吃完了以后，嘴里面还有甜的味道，所以它的味道不一定能推出它的形状。但实际上并不是这样的。虽然我们舌头上原来一块糖的粗大形体已

经全部消失完了，但是只要它的味道存在，这就说明它的微尘存在。虽然我们眼睛看不见，但实际上只要甜味在舌头上存在，就应该说它的微尘存在。

刚才他们的说法，其实是以八种微尘（极微）中的一个微尘来推出与它共存的另一个微尘。本来色法和触法或味道和色法是不同处的对境，以一个处的对境来推出另一个对境，实际上这就是一种果推理，并不是现量见到的。但因明前派却把它当作现量，所以这种说法实在是不合理的。或者我们用其他的法来进行推理，比如说“晚上林中失火的山上有烟，因为林中失火的缘故”，那么说明烟和火之间有一种聚合的力量，所以通过一个法就可以推断出另一个法，应该这样来了解。

刚才前面本来不是现量，但是因明前派认为它是现量，这种错误的观点已经破完了。

庚二、破本是现量妄执非现量：

有谓分别境时相，错乱之故非现量。

有些论师是这样认为的：门外面的瓶子误认为是房子里面的瓶子，或者里面的瓶子认为是外面的瓶子，这主要建立在分别念当中。这其中的眼识，是与对境分别错乱相关的一种眼识。还有，从时间上面讲，比如说你今天下午



看见这个众生的时候认为，这是我昨天早上看见的或者是今天早上看见的，如分别念认为我今天下午看见的牦牛是昨天的牦牛等。这里的眼识，是与时间分别错乱相关的眼识。然后是与行相分别错乱相关的眼识。本来是红色的柱子，你认为是红色的氆氇；或者本来是蓝天，你心里面认为，这是一块蓝布，等等。

这三种眼识，一个是从对境方面分别念错乱来讲的，一个是从时间的角度分别念错乱来讲的，还有一个是从行相上分别念错乱来讲的。这三个都有分别念在中间作怪。大家知道，本来这个瓶子放在门外面，但是你却认为它在屋子里面，这是对境方面的错乱。本来，你昨天看见的人和今天看见的人肯定不是一个，但是你分别念认为：我今天看见的就是昨天看见的，这是时间上的错乱。你的分别念将红色的柱子误认为红色的瓶子或者氆氇，这是行相上的错乱。因为都是错乱的缘故，所以这三种眼识不是现量。

总之，他们这种说法是不合理的，我们可以这样遮破：分别念的的确确有错乱，但是现量的根识不一定有错乱，这个问题一定要搞清楚。如果是眼识，一个根识当中既是错乱，又不是错乱，这种矛盾的现象是不可能存在的；

但一个心识当中，现量没有错乱，而分别念已经错乱了，这种情况是可能的。

分别错乱然不障，根识犹如取蓝量。

这里是说，你们刚才认为的这三种眼识是现量上面的一种错乱，这种说法不合理。也就是说，对方非现量的说法不合理。

怎么不合理呢？因为，它们的分别念虽然是错乱的，但是它们的根识并没有错乱。刚才的三种情况，我们都清楚，本来是屋子里面的瓶子却认为是屋子外面的，但无论如何，当时看见的那一个瓶子，现量已经看见了。或者说，不管是里面的瓶子或者是外面的瓶子，当时确实已经看见了，只是分别念认为在屋子里面或者在屋子外面。而昨天早上的人和今天下午的人，现量看见的时候，早上看见和下午看见，都已经看见自相了。但是，分别念却认为它们是一个人，或者说就是早上看见的那个人。而看见红色柱子的时候，虽然将它认为是红色的瓶子或者氆氇，分别念认为是一个，但当时毕竟有一个现量识。所以，在分别念上面的的确确有错乱。本来是柱子，却认为是红色的氆氇；本来早上、下午的人是分开的，但认为下午的人就是早上的人等等。很明显，这些都不合理，分别念上面是错乱的。但在根识面前，它们并



没有错乱，因为都现量见到了自相。

那分别念的错乱会不会障碍自己的根识呢？绝对不会障碍的。比如一个人看见红色的布，虽然分别念认为它是常有的，但实际上，这并不障碍他缘取红布的眼识是现量。或者用蓝色的布匹也可以，这种蓝色的对境，虽然你眼睛已经现量看见它了，但是在你的分别念当中，尤其是从来没有学过无常观的人，他们会认为：昨天的蓝色对境，今天的蓝色对境，这个蓝色的对境永远都是存在的。这样的话，一个人的相续中，他的根识已经如理如实地照见了；可是，因为种种因缘，他的分别念不一定能了知。如果能了知，那么世间上凡是能看见对境的众生的修行都会非常好，无常观就不用特意给他们宣讲了，有这个过失。

所以说我们一定要了解，哪些是现量，哪些是比量。针对这种情况，应该说在现量面前已经亲自见过了，但是在比量面前或者说分别念面前，增益并没有斩断，是这个意思。

庚三、破妄执是非相同：

个别师言是非同。不同对境异体故。

因明前派的个别论师这样认为：既然你们承认，将柱子的红色误认为是氆氇的红色时的根识，从总的红色方面来讲是量，那将白色海



螺错认为黄色，虽然从颜色上面来讲有错误的一部分，但是在形状方面怎么会没有量呢？应该有一个量。因为这两个是非完全相同的缘故。意思就是说，如果将柱子的红色误认为是氆氇的红色的根识，在红色这一分上是正确是话，那么将白色海螺错乱为黄色，在形状——螺旋形方面也应该是正量，这没有任何差别，因为是非完全相同之故。他们是这样认为的。

这种说法是不合理的，因为“不同对境异体故。”这完全是不相同的，比如说我看见红色的氆氇和红色的柱子，当时虽然分别念当中有一个红色的执著，但是这种执著的对境跟眼识照见的对境完全是不相同的。我看见红色氆氇的时候，当时眼识已经照见了红色氆氇的自相，后来看见红色柱子的时候，虽然我分别念认为这两者都是红色，但实际上这两者从自相上完全是不相同的。在无分别念和分别念的对境方面，我们前面也提过：分别念的对境完全是模糊的，是朦朦胧胧的，不能照见自相；自相呢，它只是无分别念的对境，自相怎么样存在无分别念就会怎么样照见。这一点，我们在第一品和第二品里面也做过介绍。而将白色海螺错乱为黄色，这完全是根识错乱而引起的，并不属于分别念错乱而根识不错乱。由于它们的对境不同，



所以，刚才这种是非相同的过失绝对不会有。

我们也可以看出，意识错乱而根识不错乱的情况是存在的，前面也提到过。如果是一个根识，那错乱和不错乱的两种情况有没有呢？没有。我们眼识看见红色，而眼识既是错乱又是非错乱，这情况绝对找不到。你的眼识如果错乱，就已经错乱了，在这个上面不会有一个不错乱的部分。如眼睛看见二月的时候，它有没有不错乱的部分呢？绝对没有。

由于对根识上面的错乱、不错乱分不清楚，因明前派一直错误地认为：看见二月的时候，虽然两种月亮方面是错的，但是其中的一个月亮应该是正确的。为什么说他们错呢？因为你的根识要么是错乱的，要么是正确的，除了这个以外并没有其他情况。前面我们讲现而不定识的时候，好多道友在这个问题上面也分不清楚。今天，我想很多人应该搞明白了。

而在一个人的相续当中，根识没有错乱而分别念已经错乱了，这种情况是有的。刚才前面的比喻是非常恰当的，你看见蓝色对境的时候，你的分别念根本不知道它的真相。我们前面不是也讲了吗，外道本师看见释迦牟尼佛的时候，其实他的眼识应该看见了释迦牟尼佛相好庄严的身相，可是他的业力现前，因为业力

在作怪，在分别念面前他认为佛陀不具庄严身相，并对他产生各种邪见分别念。虽然在根识面前已经出现了，但是因各种习气的原因，分别念完全都变成另一种了。

所以，有些是根识也错乱，分别念也错乱；有些是根识没有错乱，分别念错乱；当然还有其他不同的心识，这是“破于现量事相颠倒分别”。通过破斥我们就会了知，是现量的就不能看作非现量，不是现量的也不能看作现量。在这个问题上，大家应该分析清楚。

己二（破于比量事相颠倒分别）分二：一、破本是比量而妄执非比量；二、破本非比量而妄执是比量。

庚一、破本是比量而妄执非比量：

有谓依于珠宝光，推知宝珠非比量。

因明前派的有些论师认为，通过宝珠的光来推理宝珠是不合理的，这并不是一种比量。为什么呢？因为，通过三种原因进行观察，以宝珠的光来了知宝珠实际上是一件不能成立的事情。第一个，如果是通过宝珠来推断宝珠存在，这是不可能的，因为以宝珠来推断宝珠存在，那能立和所立就变成无二无别了，这没办法推。比如我说“你是人，因为你是人的缘故”，那这明显是不合理的；同样，通过宝珠来推断

宝珠也不可能。第二个，通过宝珠的光来了知宝珠，这也非常困难。为什么呢？比如我在别人面前说：那里应该有宝珠存在，因为我看见了宝珠光的缘故。那别人就会说：宝珠还没有成立，怎么会知道这是宝珠的光呢？因为这个宝珠你并没有见到，它是隐蔽分；既然是隐蔽分，那它发出来的光你怎么会知道？所以，以宝珠的光来了知宝珠也是不可能的。第三个，如果我们没有用宝珠的光，而是以一般的灯光、太阳光以及其他的光来了知宝珠，那这是更困难的事情。如你所说"前面有光，肯定存在宝珠"，那不一定，因为这个光也许是太阳的光，也许是灯发出来的光等等，有很多很多的原因，不一定是宝珠的光。所以因明前派认为，你们所说的通过宝珠的光来了知宝珠，这一点不能成立，即"依于珠宝光，推知宝珠非比量。"这不是一种比量，他们是这样认为的。

下面，萨迦班智达通过同等理来遮破他们的观点。

若尔稻芽稻种等，果因多数成荒谬。

如果你们真的这样承认，不仅是我们，恐怕你们自己建立宗派也非常困难。请问：你们通过稻芽来了知稻种，是通过什么样的方式来了知的？我们可以推出，你们同样具有上面的

全部过失。以稻的种子来推出稻的种子存在的话，那能立所立就变成无二无别了，这是不可能的事情。通过稻的苗芽来推出它的话，种子还没有成立之前，它的苗芽也不能成立。如果仅以苗芽来推出稻的种子，那就成了不定因。这样，你们自宗以稻芽、稻种为主的所有因和果的推理，是不是全部都变成了不合理的荒谬之说，会不会变成这样的无稽之谈呢？

又比如，通过烟来了知火也同样有这个过失。如果用火来推知火，那这是不可能的事情。如果用烟来推出火，火不知道之前，烟怎么知道？以一般的灰色东西来推知火的存在，就成了不定因。那这样，所有因和果的推断会不会全部被推翻？

对方这样回答：虽然当时没有发现稻芽在稻种中产生，也就是说没有发现稻的种子，但对于一个通达因明的人来讲，因为在以前的时候他已经了知了他们之间的关系，所以予以肯定并不相违。比如说以前他在某个时候看见过稻的种子中产生稻芽，了知稻芽和稻种之间有一种彼彼相生的关系，从此他对这一点就深信不疑；所以一旦他看见稻芽以后，因为以前知道它们之间关系的缘故，现在即使没有看见隐蔽的部分，通过它的果就可以推出因来。比如

说我以前听到过这个人的声音，他给我打电话，或者通过其他手段我听到了他的声音，我就知道："哦！是这个人。他的声音我熟悉，肯定是这个人。"当时我并没有看见这个人，但是通过他的声音我就能了知是这个人。同样的道理，稻芽和稻种之间，虽然当时并没有看见稻种，但是在以前就已经了知稻芽稻种关系的缘故，所以现在完全可以推知。

如果你们这样说，那么我们因明自宗也是同样的道理，宝珠的光和宝珠也有这样的关系。虽然在进行推理的时候，并没有发现宝珠的存在，但是在以前就了知宝珠和宝珠的光之间有一定的关系，所以在看见宝珠的光之后就会认为：这不是灯光，也不是其他的光，就是宝珠的光，这里肯定有宝珠。由此，它们之间的关系得以建立。我们前面讲比量的时候，专门有一个回忆它们之间的关联，以此你就能了解它们之间的关联，根本不用其他的法来进行推断。因此这种比量，用宝珠的光来推知宝珠存在，或者用日光来了知太阳存在等，诸如此类的推理完全是正确的推断，它们应该成为比量，而并不是你们所说的"非比量"。

庚二、破本非比量而妄执是比量：

谓因所立纵错乱，外境及分乃正量。



他们认为，虽然在因和所立方面有一定的错误现象，但从外境分的角度来讲，也有正量的部分，因此这也是一种比量。外道的一些论师是这样认为的。

本来，"山上有火，有烟之故，如同灶中之火"，我们通过这种方式来进行比量推断，这是一个正确的比量。"喇荣的山后面有火，因为我看见山后正在冒烟之故"，如果冒烟，肯定有火，这一点是成立的，就像我们钢炉里面烧的火一样。通过这种方式来推理是正确的。

但是外道并非如此，他们经常是心里面所想的和口头上所说的完全都不相同。在外道的法语中，有这样的名词：有支的补特伽罗、有支的身体等等。他们认为有些东西有许许多多的支分，支分具足的总体就叫做有支。由此，他们建立论式：有支的山上，有恒常的火，因为有胜义的烟的缘故，就像大自在所作的灶。

乱说，不知道他们在说什么啊！那天两个人辩论，一个人实在辩不过另一个人，后来那个人生气地说道："你乱说！不要跟我辩论，乱说！"我们也跟外道讲：乱说！但我们并不是辩不过外道。

外道完全是从凭空想象的角度来讲的，因是胜义谛的烟，所立是常有的火，所以他们的

因与所立都是荒谬的。所谓胜义谛的烟，他们认为是最究竟的烟，或者是实相的烟；而所立也是常有的火。这两个从实相的角度来讲，应该是错误的。但是从外境的角度来讲，山上毕竟有火，这个火也是依靠烟来推断的，所以从外境存在火的角度来讲，这也是正确的。对方是这样认为的。

下面，我们对他们进行驳斥，这个比较容易。

如是之因无三相，证成无有因差别。

你们这种说法完全是不合理的，这不是什么推理，完全是你们的胡言乱语。为什么呢？是真实的推理的话，一定要具足三相，三相必须要齐全。但是，你们推理的三相怎么齐全呢？首先，有支的山不成立，山对于火和烟来讲，并不是什么有支。如果有支的山不成立，常有的火怎么会成立？而且火也是刹那刹那无常的，并非常有。还有，胜义谛的烟也不能成立。所以，它们之间三相的关系不能成立。既然三相关系不能成立，那正确的推理就没办法安立。

再说，你们不能成立的原因还有：要证明所差别法火与烟，因的能差别法“胜义”与所立的能差别法“常有”也需要证实。所差别的法要成立，必须依靠能差别法的胜义和常有。

但胜义和常有怎么成立呢？这是不能成立的。所以，你们所说的推理就像：瓶子是存在的，因为石女儿子的瓶子存在或者兔角的瓶子存在。或者说，柱子存在，因为空性的柱子存在之故。这些话有没有什么关联呢？没有任何关联。你们不如直接说：山上有没有火，有没有烟啊？你们应该像我们佛教徒所讲的那样，没有必要转弯抹角。因此你们这种推理完全是不合理的。

第一个三相不齐全，第二个能差别和所差别的法无法建立。因此，对方所承认的这些观点完全不合理。

下一个是在事相上能决定的量方面的问答。

戊三（宣说于事相上能决定法相之量）分二：一、提问；二、回答。

己一、提问：

谓彼等量决定者，由自他何所证知？

前面已经讲过，量是无欺的，不欺惑叫做量的法相。那确定这些量是无欺这一点，到底是通过自身来肯定而了知的呢？还是通过其他的事物来了知的？比如说，我眼睛看见柱子是红色的，按照因明的观点来讲，这是无欺的。但是眼识现见柱子红色这一点，是眼识自己判

断它是无欺的呢？还是除了眼识以外的另一个识，如耳识、鼻识等来决定的呢？

如果是第一个，量的无欺通过自身来决定，那么世间的任何一个众生再也不会迷乱了，再也不会迷惑于量和非量的关系了。为什么呢？因为，只要有眼识的众生就能照见它的本体，因为这个无欺的东西是依靠自身的识来了知的缘故。

如果是第二个，不是自身来了知的，而是依靠其他的识来了知，那就变成无穷了，有无穷的过失。为什么呢？我通过眼识来了知柱子红色，这是无欺的，但是我自己的眼识不能了知无欺，中间还需要其他的识。如果眼识自身不能了知无欺这一点，还需要通过意识等其他的识来了知，而其他的识自身也不能了知，也还需要通过其他的识来了知；这样以后，就没办法得到边际、尽头，就有无穷无尽的过失。对方给我们提出了这样一个问题。

己二（回答）分三：一、破他宗之回答；二、立自宗之回答；三、遣除于彼之诤。

庚一、破他宗之回答：

有者承许自决定，个别宣称他决定。
此二弃理说理许。

有些论师认为，这是依靠自力来决定的，

眼识了知对境，这是无欺的，这一点是通过自己的量来决定的。这是以前的印度论师革玛日纳等这样认为的。还有一些论师说，量的无欺完全是依靠他力来决定的，他们对此一口咬定。

但是，萨迦班智达说："此二弃理说理许。"萨班认为，完全依靠自力来决定和完全依靠他力来决定的两种说法，完全舍弃了法称论师判断一切事物真相的事势理，同时又舍弃了法称论师和陈那论师的究竟观点。"说理许"是指宣说符合正理的观点，也就是法称论师和陈那论师的究竟观点。这一点，我们通过《释量论》就可以看出来。

《释量论》中已经说了，所谓无欺通过自证来了知。通过自证来了知的话，说明完全依靠他力来了知的说法已经被推翻了。《释量论》里面第一个就是通过自证，通过自证的话，那么无欺肯定是依靠自己的识来了知的，不可能是依靠其他的识。那所有众生会不会不再迷惑量和非量的道理呢？没有这个过失。有些依靠自力容易产生定解的，就依靠自证来引生定解。所以，这种无欺依靠自证可以了知。

法称论师在《释量论》中还讲了：因为众生的根基不同，对外境的错乱也不同，有些不能依靠自力来了知，需要依靠他缘来了知。比

如“柱子无常，它是所作之故”，虽然我看见了柱子，但是我不知道它是无常，所以只有依靠别人给我指点：你刚才看见的红色柱子，肯定是无常的，只不过是你太笨了，不懂而已，为什么呢？因为这是所作的缘故。这是依靠他缘来了知。如果依靠他缘来了知，那么刚才因明前派有些论师认为的，完全是依靠自力来了知的观点也就不合理了。

我们自宗，对于无欺这一量的法相，依靠自力来了知的情况也是有的。有些根器不错的、智慧不错的，不要说柱子本体无常，包括一切万法的法性，也是依靠自己的能力来证悟的，这种情况也是存在的。但有些不行，上师怎么样给他指点，不要说悟达一切诸法的本体，就连柱子的无常，反反复复给他讲了好多遍，才慢慢慢慢地知道了柱子是无常的，这种情况也有。

所以说，了知无欺有依靠自力和依靠他力两种情况，按照《释量论》中法称论师的观点来承许是非常契合的；而只以一种观点来决定的说法是不合理的。所以，这两种观点都应该承认。






第五十三节课

下面，我们继续宣讲《量理宝藏论》里面的抉择量。抉择量方面，昨天前面提出的问题是：量到底是以自力来决定还是以他力来决定？在这个问题的分析过程中，有些论师认为完全是以自力决定的，有些论师认为完全是以他力决定的；萨迦班智达说这两种说法都不太合理，他们既舍弃了事势理，又舍弃了法称论师的究竟密意。那么，我们自己的宗派怎么安立呢？接下来就讲合理的自宗。

庚二、立自宗之回答：

自宗是这样回答的：我们自宗的量无欺，既有自力来决定的，也有他力来决定的，也有不属于自力、他力而超胜于我们分别念的量，也就是佛的一切种智。佛的这种智慧不是分别念的自力、他力，但是对于外境或事物也是根本不会欺惑的，所以也叫做量。我们用三个方面来安立自己的宗派，也可以这样回答。而颂文是这样的：

二种境证与自证，以及比量自决定；
初者心未专注者，诸具错因他决定。
依起作用具串习，比量悉皆可决定。

自宗的观点是这样的，“二种境证与自证，

以及比量自决定，”这是自决定的量；“初者心未专注者，诸具错因他决定”，这是他决定。“依起作用具串习，比量悉皆可决定。”这是说依靠这三种量一切都可以决定。这是大概讲。

如果进一步分析，那就是这样的：所谓的“无欺”是依靠量来决定的，而量当中有些是自定量，有些是他定量（此两者都是因明中的专用名词）。什么叫做自定量呢？不需要其他任何助缘，依靠自己的力量决定生起定解，这叫做自决定量。自决定量在现量当中也有，在比量当中也有。有些依靠自己的力量不能产生真实的定解，必须要依靠其他的助缘，这叫做他决定量。

自决定量有三种：二种境证、自证和比量。这三种自决定量是什么样呢？

首先我们看两种境证量。其中一种，比如说我用眼睛亲自看见火正在燃烧木柴，火燃烧木柴并不需要其他的因缘，我现量见到了火的这种不共作用力，也知道这就是火。我看见这个红色的东西正在燃烧木柴的时候，根本没有其他的错乱因，马上就知道这就是火。这是一种境证，叫作用力境证。

还有一种境证叫串习力境证。刚开始的时候我不一定知道，比如说虚空中有灰色的东西，



我不知道到底是雾还是真正的烟；后来，因为我对木柴烧火时的烟有一定的串习，有一定的了解，通过分析观察而了知：“哦，我所看见的灰色东西不是乌云，而是木柴烧出来的烟。”这是通过串习力知道的。或者说看见一种红色的珍宝，刚开始的时候分不清楚，到底这是红宝石还是红珊瑚；但是，由于在这方面有一定的串习，经过观察，就会确定这到底是什么。如有些藏族人，他们长期在这方面有一定的习气，有一定的串习，以前特别喜欢，从小都喜欢，他们看到这个红色东西的时候，刚开始可能会犹豫一下：到底这是红珊瑚还是红宝石呢？但再一看，“哦，这不是红宝石，是红珊瑚。”心长久串习以后，就会具有一定的相续力，一下子就看出它是这种事物，没有其他的错乱因，这叫做串习力境证。两种境证，一种是作用境证力，还有一种叫做串习境证力，它们都是依靠自力来决定正量无欺的。

然后是自证。所谓自证就是，不管是根识现量所了知的这些事物，还是分别念比量所了知的事物，在内观的时候，依靠自证量必定能生起定解。大家都知道它是自定量，这个比较容易懂。

第三个叫做比量，比量也就是推理。如“山

上有烟的原因，必定有火”，有火的道理是依靠有烟来推出的，而由烟来推理的时候不需要其他的推理，只要有烟就可以，烟对建立火方面具足三相。也就是说，比量不需要其他的因缘，依靠自身三相齐全的推理就可以自己了知。当然，三相不具足也不是真正的比量，所以比量也属于自决定当中。

因此，前面有些论师认为量的无欺以他力来决定，这种说法是不合理的。因为，前面讲到的两个境证、自证和比量，它们的的确确都是自决定量。这就是自定量的意思。

还有一些是他决定量。他决定量是哪些呢？是初者、心未专注以及具错乱因三者。首先，初者是什么呢？以前没有见过黄牛，你刚开始看见的时候，虽然看是已经看到了，但是因为刚开始见到这个事物的原因，所以依靠自己的能力不能产生“这就是黄牛”的定解。或者从来没有见过珊瑚的人，一见到这个红色的东西，他根本不知道这到底是红珊瑚还是红玛瑙。所以，初见到这种事物的眼识，也依靠其他的因缘而生起定解，这是他决定量。最初的心识，最初的眼识，这是一种他决定量。

第二者是心未专注。我们的心专注在其他地方，虽然眼睛已经看见了这个事物，但是当

时心没有专注的原因，也不能依自己的力量产生定解；或者是众多的人当中，你的心专注在其他人上，这时有一个熟人，虽然已经见了，但是当时认识他的定解并没有引生出来，这也是一种他决定量。

第三者是具有错乱因。自己的眼识见到了一个灰色的东西，但是因为具有一些错乱的遮障因，所以这到底是烟还是雾，没能了知；后来通过比量或者其他的因缘，才了知了这个灰色的东西。因此，这三者叫做他决定量。

前面有些论师认为量的无欺是依靠自己来决定的，这也是不决定的。因为的的确确，在我们世间当中，刚才最初的心、心未专注还有具有错乱因，这几个虽然对境已经现量现前，但是并没有引生真正的定解，必须要依靠其他的量来了知。依靠其他量来了知的话，其他量就叫做能决定量，也叫能决定。而需要依靠他力来决定，这叫做所决定量。这样的所决定量必须要依靠其他的能决定量来了知。那其他的能决定量到底是什么呢？“依起作用、具串习，比量悉皆可决定。”也就是我们刚才前面讲的三者：起作用的、具串习的以及比量。通过这三者，原来你不知道的道理就会明白的。

那到底如何依靠三种他决定量来了知呢？

我们下面分别予以阐述。

第一个是起作用。什么是起作用呢？比如有人根本不知道黄牛，那就用它的法相——起作用的“项峰、垂胡”来了知；或者，见到了红色的东西，但不知道这到底是火还是红氆氇，此时见到它正在起燃烧的作用，“哦，它能起燃烧的作用，因此它应该是火，并不是红色的氆氇。”通过它的作用或者它的法相来引生定解，这是他决定中的第一个。

第二个是依靠串习力。对此，全知麦彭仁波切在《释量论大疏》中也有一点不同的说法：串习力与众生执著的力量有一定的关系。比如对于女人的身体，具有贪欲者认为她是所贪的对境，这是他经常对贪欲方面串习的一种力量所导致的；而修不净观的人，却把她看作不净物，这是他平时以自己的分别念来修持的原因；有些猛兽，因为她的身体上有肉，所以把她看作食物，有这样的串习。每个众生的串习力不同的原因，即使对同一个对境，各自所产生的作用也会有所不同。但是我们在这里应该知道，任何一个事物通过他的分别念经常串习，逐渐逐渐就会了知“原来这个事物就是这样的”，这叫做串习力。

然后是通过比量。我们前面所讲的那样，

就是通过三相齐全的比量进行推断而了知，比如“由火所生之故，灰色的东西不是雾，是烟”，就这样产生了定解。

上面的三种自决定量不需要其他的量来决定。三种他决定量必须要依靠其他的量来决定，也就是依靠自决定量来了知，除了自决定量以外，在这个世界上不可能有第二个能了知它的东西。

因此我们这个世间，量的法相要安立的时候，大家应该知道：一个是自决定量，一个是他决定量，还有非为凡夫分别念的佛的各别自证境界，这也可以属于在量当中。所以，我们一定要了知，萨迦班智达的自宗，是通过这几种方式来决定的。

庚三、遣除于彼之诤：

有谓对境及本体，分析不容他决定。

彼等现量与分别，作用混淆一起已。

我们前面讲所决定量是他决定量，能决定量是自决定量，分了这两种。就此，对方给我们提出这样一个问题：你们所说的所决定量和能决定量，二者的关系到底是什么样的？

首先从对境上进行观察，所决定量和能决定量，或所了知和能了知，或者是他决定量和自决定量，它们的对境如果是一体，那么后者

就变成已决识了。因为前面所决定量已经了知完了，能决定量再次了知的话，那能决定量就已经成了已决识，有这个过失。如果这两个对境不是一体，那么虽然能决定量已经了知了，但是所决定量不一定产生定解，因为它们的对境完全不相同的缘故。对方从对境上面给我们提出了这样一个问题。

然后，从本体上也举出了这样一个问题。他们说，这样的决定识，依靠自决定量来决定的识，它对自己的对境是能断除增益呢？还是不能断除增益？从两个方面来问的。刚才我们不是说所决定的量嘛，它对自己的对境是断除增益呢？还是不能断除增益？如果说它不断除增益，那么它就不能称为量，因为它对自己的对境连增益都不能断除；如果说对自己的对境断除了增益，那么它就成了自决定，不能称为他决定了。意思就是说，所衡量的他决定量，它对自己的对境到底断除增益没有？如果断除了增益，那它就不是他决定了，应该是自决定，因为它对自己的对境已经断除增益之故；如果没有断除增益，那它就成了非量了，因为它还要依靠其他量来断除增益的缘故。对方提出了这么两个问题。

我们对他们这样回答："彼等现量与分别，

作用混淆一起已。"刚才对方通过观察，认为我们所讲的他决定量根本不成立。但实际上，我们并没有这样的过失。为什么呢？因为，从照了境的相续来讲，或者说从本体的角度来讲，能决定的量和所决定的量是一体。比如说心未专注的量，刚开始的时候没有专注，后来通过比量或者串习力已经了知，而前面的量和后面的量这两者，从心的本体的角度来讲应该是一体的。所以，刚才对境他体的这种过失也是没有的。而从相续前后不同实体的角度来讲，它们又不相同。一个是刚开始的时候没有依自力产生定解，一个是通过串习力或者作用力已经产生定解，所以他们的对境是不相同的。因此对境一体的这种过失也是没有的。这是第一个。

其实，因明前派在很多方面都不懂，他们仅把无分别、未错乱称为量。如果仅此而已，那就不需要观待其他的量。因为在现量当中，只要是无分别，只要是不错乱，它就成为量了，根本不需要断除增益。但是，因明前派没有了知这一点，认为现量要亲自断除增益。他们将无分别现量的作用和分别的比量两个混为一体，没有分清楚。实际上，在现量面前不需要断除增益；在比量识面前，在依靠现量而引起来的比量面前，一定要断除增益。可是，他们

没有将这两个分清楚。实际上我们刚才这种决定的量，在现量的时候它不需要断除增益，所以你们刚才提出的第一个过失也是没有的；最后，真正能决定了知对境的时候，在分别念面前或在比量识面前应该要断除增益，所以第二种过失也没有。我们应该这样来回答。这是第二个。

戊四（如何进行破立之理）分二：一、破立之安立；二、依其如何证境之理。

己一、破立之安立：

依靠现量、比量怎么样进行破立，下面就讲这个道理。

显现有实之有境，遣余之前有破立，
遮破则有遣除立，及不遣除二方式。

我们前面讲遣余的时候也说过，显现和遣余叫建立和遮破的方式。因为对境是自相和总相，有境是无分别念和分别念，它的方式就是显现和遣余。

这里的显现实际上是有实法——自相事物的有境，或者缘取对境的一种方式就叫做显现。在这样的显现面前，实际上是现量见到的，这样的现量见到，人们称之为建立。

但是有没有真正的建立呢？并没有。比如说我见到柱子的时候，我的眼识以显现的方式

已经取了柱子的自相，但是在这样的眼识面前有没有真正的建立呢？真正以分别念来建立，那倒没有，但是人们称之为“建立”。真正的破立是在分别念面前安立的，在遣余识面前，破和立都应该存在。比如柱子存在，在分别念面前成立，这叫做建立；柱子不存在，在分别识面前将之安立为遮破。总的来讲，遣余识当中破和立两者都是存在的。

另外，在遮破中也包含遣余的建立，意思是说遣余的建立在遮破中可以安立。为什么这么讲呢？因为遮破有无遮和非遮两种。其实，遣余识面前的所有建立全部是一种非遮。那什么叫做非遮呢？不遣除其他的建立就叫做非遮，而遣除建立叫做无遮。《定解宝灯论》中也讲到，遮破后引出其他的法就叫做非遮，不引出任何其他的法而直接一口否定就叫做无遮。无遮和非遮，应该这样来了解。比如“这个地方没有瓶子”，这属于一种无遮，因为没有瓶子这个语言没有建立任何东西，只是把瓶子的本体否定了，所以叫做无遮。我们说“这个东西不是瓶子”，虽然否定了瓶子，但这个东西已经有了，间接已经建立了一个法；或者说“瓶子不是常有”，这间接已经说明了瓶子的无常。这类似的例子全部叫做非遮。总之，在遣余识的

遮破中既有非遮，也有无遮；非遮中也有遮破，也有建立。这是我们在语言、思维上的一个详细的判断方式。

大家也应该知道，建立和遮破全部是在分别念上面进行的，在实际物质本体上不可能有遮破。比如说“我已经破了常有的声音，建立了无常的声音”，实际上声音就是无常的，这方面没有什么破立。但是所谓的“破”是什么呢？我们世间当中的很多人，本来声音是无常的，但是他们根本不知道，他们的心态完全变成了另一种状态，产生了常有的邪见。于是，我们通过教理对他们的邪知邪见进行纠正，纠正过程中的语言方式就叫做遮破。又比如，实际上瓶子本来就是无常的，所以我们根本不需要建立什么，从事物的本体上来讲不需要建立；瓶子本来不是常有的，也就无法破瓶子的常有。如果瓶子常有的实体真的成立，我们把常有的瓶子扔出去也是可以的，但是瓶子常有的本体跟石女的儿子没有任何差别，那我们怎么破掉它呢？不可能破。所以，破和立只能在语言或分别念上建立。在学习因明的过程中，这一点大家一定要知道。

有些人说我今天破了别人的观点，因为这个人认为因果不存在，所以我就破了他的观点。

其实，所谓破的意思是：本来在实际名言中，因果是存在的，可是有些人根本不了解，他的心完全变成一种颠倒的状态，但通过我的智慧，别人这种心态完全纠正过来了，这个过程就叫做遮破。所以事物的本质上没有什么破立，破立是在遣余上进行的，应该这样来理解。

己二（依其如何证境之理）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

庚一、破他宗：

因明前派中也有一些人认为，现量里面有一个叫做现量证知，这个观点我们在这里进行遮破。

有谓直接与间接，亦是建立与遮破。

这是因明前派夏瓦秋桑等论师的观点，后来格鲁派的个别论师也有这样承认的。他们是怎么说的呢？比如说，在某一个地方我已经看见了青莲花，当时我是用眼睛亲自看见的，我直接看见青莲花的这种眼识就叫做直接证知。所谓直接证知，是指外境的形相自然而然显现在根识面前。然后，刚才外境青莲花的显现，我直接看到了，由于青莲花是蓝色的原因，我对总的蓝色也间接了知了，因明前派的有些论师认为这叫做间接证知。而且他们认为，这也属于一种现量。这一点，是双方观点的最大分

歧所在。那么，到底是怎么间接证知的呢？这一点，我们可用下面的方式来了知：我刚才看见的花是蓝色的。为什么呢？因为它是青莲花，现量见故，有这样的一种过程。

又比如，我看见一位穿着红袈裟的出家人，看见出家人的眼识是直接了知。当然，大家都知道这是直接见到的，现量见到了穿红色衣服的出家人，这一点没有什么疑问。但是，红色的总的概念，当时也应该间接了知。因明前派的论师认为，这也是一种现量，所以现量中有直接证知和间接证知两种。

对方还有一个比喻，火不存在的时候，间接烟也不见了。他们认为这是比量上面的间接了知，当然，这是从遮破的角度来讲的。

但是，萨迦班智达却对此进行破斥：你们直接证知的现量我们也包括在现量当中，这不用说了，亲自看见青莲花就是现量证知。而间接总的蓝色的证知应该包括在比量中，这种单独的现量不合理，间接了知的现量，没有这种说法，这不是法称论师的观点。这也是下面要遮破的一个问题。

刚才我的说法，可能跟讲义有一点不相同。其实，在其他论典中现量、比量各有两种。现量的直接了知，看见蓝色的花；现量的间接证



知，是通过看见蓝色的花，间接了知这个花就是蓝色的，这是现量的直接和间接两种。比量的两种，我看见火里面冒烟，通过烟了知火存在，这是比量的直接证知；火已经不存在了，烟逐渐逐渐没有，这是比量中的间接证知，有两种。他们认为比量有间接证知和直接证知两种，现量也有直接和间接证知两种。

当然，这个注释可能不太广的原因，没有这样解释，而将颂词的意义解释为：直接作为建立，间接作为遮破。他这里是这样讲的，我刚才把克珠杰的说法混在一起了。

他这里的意思是，青莲花的青色直接成立，由此总的青色间接成立，这是通过显现外境的行相而直接证知的；再比如，直截了当地遮破火从而间接破除烟，这是通过显现其他外境的行相断除增益而间接证知的。这两种方式也属于建立与遮破。

但是，这种说法是不合理的。怎么不合理呢？

比量成为间接知。若非则成第三量。

如果是这样，那么大家公认的比量都应该成为间接证知了。为什么呢？因为它具有这种法相的缘故。怎么具有这种法相呢？因为烟不存在是通过火不存在而了知的。其实，这是没

有见到因而果也不存在的一种推理，它属于可见不可得因当中。可见不可得因分统一可见不可得因和对立可见不可得因，这是统一可见不可得因中的一个。你们如果这样承认，那么比量也应该成为间接证知了。

“若非”，如果对方说不是这样的，比量观待推理，而我们这个并没有观待推理。刚才一看见火不存在，那烟不存在，这没有什么推理。因为如何如何，所以什么什么，没有这样的三相推理来进行论证。根本没有观待推理的缘故，所以不会变成比量。对方是这样回答的。

萨迦班智达对他们进行破斥：“则成第三量”。如果不是比量，则已经成了第三量。因为现量绝对不是，比量你们也承认不是，现量也不是，比量也不是，那你们所谓的间接证知已经成了第三种量了。但是你要知道，量只有现量和比量两种，境全部在自相和共相中，除此以外，法称论师根本没有安立第三种间接证知的量。可见，你们这种观点已经超出了理自在法称论师的因明范畴，有这个过失。

其实，它根本不是什么现量的间接证知。为什么呢？因为它实际上已经依靠了比量。怎么依靠比量呢？比如我看见蓝色的青莲花，间接也了知总的蓝色，这是通过别法来推知总法

的一种推理。又如，我看见某某人的原因，也了知总的人了，与这种说法是一样的，这是以别相来推理总法存在。这种推理应该包括在自性因中。或者“我前面有树存在，因为具有檀香树之故”，这也是依靠别相来推理总相。同样，刚才火不存在的缘故，烟也不存在，这也是一种比量。肯定是比量，因为火和烟之间有因果关系，因（火）不存在的原因，果（烟）也不存在。这也是可见不可得因中的一个因，叫做理由不可得因。

可见不可得因分两种，统一可见不可得和对立可见不可得。我们下面还会讲，统一可见不可得因分理由可见不可得因、自性可见不可得因、果可见不可得因和能遍可见不可得因，总共有四种。

刚才以火推烟的推理，是这四种当中的理由可见不可得因。所以，你们所承认的现量证知的说法完全是不合理的。

庚二、立自宗：

虽然量的总分类包括在破立当中，但是对破立也应该进行分析：

是境是识有境识，由此建立二二四。
遮破反之分为四，破立亦以量证实。

所有的法可以包括在境和识当中，显宗也

好，密宗也好，世间的任何一种学问都可以这样承认。境和有境当中，所有的万法都可以包括，这里面不包括的法应该说是没有的。

而量呢，要么是破，要么是立。首先我们说建立，建立分别包括“是”的两种和“有”的两种。是对境和是心识，有对境和有心识，这四种量将所有的建立都包括无余。比如说这是红色的对境，我执著红色对境的眼识是红色的眼识，这是“是境”和“是识”；这里有白色的金刚萨埵，这是存在的，我执著金刚萨埵的眼识也是存在的，这是“有境”和“有识”。所有的建立要么是“是”，要么是“有”，由这两者可以囊括无余。这一点，去年我们在学习《中观庄严论》的时候，已经学习过了。“有”和“是”可以分别从对境和有境来讲，有也分两个，是也分两个，总共四种。

从它的反方面遮破来讲，与之恰恰相反。所有的遮破可以包括在非的遮破和无的遮破当中，也就是“不是”和“没有”，这两个里面可以包括。继续分下去，对境也有不是和没有，心识也有不是和没有，各分两种，总共四种。

总之，所有量可以包括在破和立当中，而破和立每一个都有四种分类。

那这样的破立是谁来决定的呢？全部是现

量和比量来决定的，这非常关键。如果我们不懂现量和比量，柱子是无常的也很难说，柱子是常有也很难破。所以，无论是建立自己的观点还是遮破对方的观点，全部是依靠量来决定的。为什么我们现在要学《量理宝藏论》呢？所谓量学，它的位置很重要。原因就是，如果我们不知道量，那么事物的真相绝对不会了知。所以说，这里的量有两种：现量和比量。

那么，到底怎样破立呢？凭借现量和建立无遮的比量（这两种量）可以加以遮破。现量也可以进行遮破，比如说无我——人我不存在或柱子不存在，这些都是通过一种现量来知道的。有人可能问：如果是现量见到，那对境要有自相，没有自相怎么会通过现量来了知呢？我们下面还会讲的，这是现量的作用，比如说柱子没有生命，这是现见柱子以后，通过串习力知道的。因为，我们的串习当中从来都没有有生命的柱子，这样就可以了解。或者是人我不存在，人我不存在实际上是通过瑜伽现量了知的，并不是以根现量和意识现量来了知的，因为这并非它们的对境。当然，人我不存在也可以用推理来成立。比如“在五蕴聚合当中，所谓的我不存在，就像没有瓶子的地方一样”，这是我们的意识来推断的，并非现量了知。但是在瑜

伽现量面前，也就是说通过瑜伽现量的智慧来进行观照的时候，五蕴聚合以外的我，根本没有看见，从来没有照见过，因此安立为无我。

现量和无遮的比量可以遮破，这非常关键。反之，通过现量引出来的定解和建立非遮的比量也可以进行建立。

当然，如果辩论者是非常有智慧的人，看见这个法以后就会知道这个事物是存在还是不存在。比如说某个地方瓶子已经没有了，有智慧的人一看到以后就会知道“哦，这里没有瓶子”，马上就会产生定解。但是，如果这个辩论者比较愚笨，他即使看见这里没有瓶子，也不一定能决定，他必须要通过可见不可得因来产生定解。又比如，有一定智慧的人，他知道柱子或河流昨天、前天的变化，通过它们相续不断地变化就能了知它们的无常；但是，比较愚笨的人或者在有错乱因的眼识面前，柱子的无常必须要通过所作来进行建立。这就是量的作用。

大家学习因明的时候，有时候会觉得因明的道理比较难懂；但我始终觉得，有智慧的人通过自己的智慧来进行观察，因明也不是特别难懂，毕竟它是一种分别念的境界，并不像中观一样。应该说中观是比较难的，因为它已经

超出了我们心识的范围，所以中观应该以佛和菩萨的智慧来进行决定。我们每次以中观推理进行论证的时候，只不过是以一种比量的方式在总相上进行探索而已，其真正的自相根本无法了知；而因明则不然，只要把两者之间的辩论方式搞懂，它就再没有什么其他更深的内容，因此不是特别难懂。

庚三、除诤论：

所谓间接之证知，意趣作用或比量。

刚才我们遮破了因明前派的观点，对方不承认，向我们提出回辩：如果现量的间接证知根本不存在，那就不合理。因为法称论师的有关因明论典已经说了，依靠间接的方式来了知意义。如果是以间接的方式来了知，那说明这肯定是现量中的一种间接证知。对方这样认为的。

我们下面对他们进行回答：所谓间接证知并不是指现量有一个间接证知，不是这个意思。他的意趣是指现量的作用，或者叫做是骤然比量。这两者，只不过对方没有分清楚而已。

我们刚才也讲了，什么是现量的作用呢？《释量论》第四品的颂词当中也讲到了：石头没有心，无情法的石头没有心，这通过现量能了知。通过现量怎么了知呢？我们知道石头是

一种无情法，它不存在心的道理，是通过现量的作用力来了知的；但这不属于现量，它可以属于在现量的作用当中。这一点，以前我们学《中观庄严论》的时候也讲过。

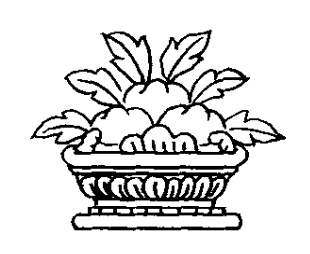
或者，这种法以骤然比量来了知。那什么叫骤然比量呢？根本不需要什么推断，通过串习力马上在心里面产生一种想法，比如人渴的时候马上要喝水，这个时候根本不需要进行推理：我口渴，我要喝水，因为喝水能遣除干渴。经过长时间串习以后，只要口渴，马上就会用水来解渴，这时根本不需要一个推理。但是，归根结底它还是属于比量。因为我们相续当中，还是有一种依靠正理来推断其立宗的一种因，不过依靠串习力马上能引发出来而已。比如无常观学了很长时间的人，他看见柱子的时候，马上就会想"柱子是无常的东西"，根本没有用所作的因来证成，实际上这是一种骤然比量。我们那天不是也讲了吗，我在路上看见冒烟，立刻就想："哦，这里有火。"此时，并没有用什么推理，马上就知道了。这个时候你用没用"这里肯定有火，因为我现在看见冒烟之故"呢？根本没有用这样的推理。但是，这种推理的结果于极短的时间内，就在我们的分别念面前出现，这就叫做骤然比量。



因此，你们因明前派所承认的间接证知，要么包括在现量的作用当中，要么属于在骤然比量当中；除此之外，你们所谓的那种间接证知的现量，根本是不存在的。而且，这也不是法称论师的究竟密意。如果是他老人家的究竟密意，那《释量论》等有关论典就应该宣说，但并没有宣说。

不过，在名词上你们也可以说现量间接证知，这样说一下问题也不是很大。但是如果你们真的承认它属于现量，那就有很大的麻烦。为什么呢？比如说刚才总的蓝色，其实它是一种总相。如果你们说以青莲花的蓝色来推断，那这完全是一种比量。如果青莲花的蓝色以外有一个总的蓝色现量被看见，那现量就成了分别识了。而分别识有境的现量，自古以来在因明的教典中都根本找不到。所以，你们这种说法完全是不合理的。

《量论宝藏论》第八品——观法相解释完了。



第五十四节课

《量理宝藏论》当中，今天开始讲第九观现量品。前面我们把量的名相和法相都已经确定了，现在讲量的事相。

丙二（抉择各自事相之义）分二：一、现量；二、比量。

丁一（现量）分三：一、真现量；二、似现量；三、现量之果。

戊一（真现量）分三：一、法相；二、名相之分类；三、事相各自之义。

己一（法相）分二：一、破他宗；二、宣说自宗合理性。

庚一、破他宗：

谓领受断增益错。

藏地因明前派的有些论师认为：现量和现量之量完全是分开的，现量的法相是无分别、无错乱的识，现量之量的法相是对前所未证（以前没有证悟过）的对境通过断除增益的方式来了达。

现量和现量之量完全分开，比如说根现量，根现量和根现量之量也分开；然后自证现量，自证现量和自证现量之量也分开。他们是这样认为的，但是这种说法不合理。颂词当中说，

你们对前所未知的意义通过断除增益的方式来了解，这是不合理的。

怎么不合理呢？第一个原因，法称论师和陈那论师在因明七论为主的相关论典中从来没有宣说过现量和现量之量分开的道理。也就是说，如果你们这种说法真的合理，那应该在因明的古典中有说明，但是这一点绝对没有说过。虽然我们并不知道到底说过没有，但是萨迦班智达精通所有印藏因明的论典，他说没有说过，这在《自释》里面讲得很清楚，所以这应该可以肯定。由于理自在没有说过的原因，所以这是不合理的。这是一个原因。

第二个原因，因为你们已经承认现量既是无分别，也是不错乱，既然它是不错乱，那么它绝对不可能涉及以前已经证悟、了解过的对境。因为，以前已经了解过的对境还要了知的话，那么这就是一种错乱之识。为什么是错乱之识呢？因为所有的分别念，它既可以了解过去的识，又可以了知现在的识，还可以了知未来的识。分别念对三世都可以分别，未来的我是什么样，过去的瓶子如何如何，是这样的。如果是不错乱识，那么一定是在识面前当下了知。所以，既然它是不错乱，那么就不可能涉及前所未证者。结果，虽然你们说前所未证，

但是前所未证的词并没有力量，并没有确定性。无确定性的意思是说，虽然你们在法相当中加了一个前所未证，并且前所未证的意义通过断除增益的方式来了知，但这种说法是不合理的，因为前所未证对现量来说绝对不合理。如果了知前所未证，它就成了一种分别念，是分别念就非现量，所以这不合理。

再加上，断除增益对现量来说也不容有。为什么呢？断除增益唯一在分别念上才可以安立。如果是现量，那完全是无分别。无分别的话，它面前的对境只不过现前而已，绝对不可能断除任何增益。所以，因明前派的观点的确不合理。

庚二、宣说自宗合理性：

现量不误离分别，分别名言义执著。

意思就是说，萨迦班智达安立的因明自宗，现量具足两种法相，第一个是远离一切分别念，第二个是绝不错乱。不管是行相也好，时间也好，一切都不错乱，这就是我们现量的法相。昨天个别道友也说，到底萨迦班智达对现量是怎么承认的？今天在这里已经回答得很清楚，真实的现量无分别且无错乱，这就是现量的法相。

刚才安立现量法相的时候，说了"离分别"。那么，分别到底指的是什么呢？这在《俱舍论》

以及大乘论典中有宣说。《弥勒五论》也讲了，心和心所叫分别，它是三界轮回的因；本论中讲，名言共相和义共相混为一体也叫做分别；《俱舍论》中，详细观察对境的一种意识也叫做分别念，等等，有好几种。但是，这里的分别念并不是心和心所。如果心和心所叫做分别念，那么眼识、耳识等细微的识也会包括在分别念当中了，因为它们都属于心王，所以这是不合理的。其实颂词讲的所远离的分别，就是指义共相和名言共相合为一体而执著的识。我们说现量"无分别"，分别就是名言共相与义共相混合一起而执著，这种执著才叫分别。

关于这个问题，在《自释》和其他有关讲义中也有一些辩论。有些论师认为：如果是你们所说那样，那么分别就没有遍于未熟知名称者相续的分别念。未熟知名称者，比如刚刚生下来的小孩，或者以前从来不知道名言共相和义共相混为一体的，思想还没有成熟的，他们根本不知道这样的名称。为了包括这些，必须说成：名言共相和义共相可混合一起而执著。因为要包括这些，所以应该安立为可混合为一体的执著。要加上一个"可"字，这个"可"字就是将来可以。因为有些小孩，他现在看见外面瓶子的时候，他不知道它的名字叫做瓶子；

也不知道，瓶子是名言共相和义共相混为一体而安立的名称，但将来他可以知道。所以，为了包括他们的执著而加上一个可字。

但是，这种说法我们自宗不承认。因为，如果加上一个可字，对成年人来讲，这种名称已经熟悉了，在他的相续当中名言共相和义共相已经混为一体了；那这样，这种法相就不遍于已混为一体的。“已”是已经的“已”，已经的意思。在我们相续当中，一说瓶子的时候，“哦，瓶子就是自相共相混为一体的名称。”没有学过因明之前不太清楚，但学过因明以后大家都知道。所以，你说“可”的话，这种“可”混为一体的执著就不能遍于“已”混为一体的执著，可见这是不合理的。

如果对方说：这个不要紧。法相并不是安立在每一个事物的本体上，应该安立在事物的种类上。比如知言解义是人的法相，有些虽然不能说话，如哑巴、婴儿，但是他们的种类有这个法相，所以我们可以这样安立。

我们对此回答：同样的道理，不用加“可”，分别就是名言共相与义共相混为一体的执著，这样安立就可以了。所以你们的“可”也不要加，我们的“已”也不加了。我们暂时也算有个共识，只要一个执著就可以了，你的可和我

的已都取消。这就像两个人谈生意一样，一个人要七十块钱，另一个人说五十块钱，后来卖主说：算了！你加十块钱，我减十块钱，六十元吧！就像他们买卖东西一样，你不要加上可，我也不要加上已。既然法相在种类上安立，那么可和已都不要。

在这里，凡是义共相与名言共相两者混为一体的所有分别执著就是现量所远离的分别，需要远离的分别应该是这样安立的。

刚才讲到，现量是无错乱、无分别，有两种特征。那么什么叫做无错乱呢？无错乱就是远离了错乱的因，而错乱的因有内外两种。内错乱的因，如我们有胆病，就看见海螺是黄色；或者说眼睛有眼翳，就看见虚空中有毛发；还有，看见外境有两个月亮，这也是根的内错乱因，这些错乱的因都要远离。然后是外境错乱的因，就像我们在坐车的时候，旁边的绿树、房屋往后跑，这是外错乱的因。远离这些错乱因而生起的识，才是无错乱。无错乱就是没有这些错乱的因，也是真正能看见的意思。

当然，错乱因有广义和狭义两种。如果从广义上的错乱因来讲，所有的心和心所，凡夫人相续当中的识没有一个不错乱。凡是心和心所，全部都有无明烦恼错乱因的染污。从这个

角度来讲，无分别的识也必定有错误。但是，这里面所远离的错乱并不是无明烦恼。如果要说无明烦恼，那我的眼识、耳识、鼻识全部都有无明烦恼的习气，或者有它的染污。所以说，我们这里所立的错乱因，就是世间共称的暂时错乱和永久错乱中的暂时错乱。一般处于凡夫位的时候，每时每刻都有的错乱叫做无明，也叫永久错乱。如果是得了眼病，或者眼根、鼻根、耳根偶尔出现一些错乱，这叫做暂时错乱。因此，在这里所立的错乱是暂时的错乱因。

当然，如果没有错乱因，也实际上间接证明了这个无分别是正确的。但是，为什么他这里既要用无分别，又要用无错乱呢？这也是有原因的。因为有些外道认为，虽然不是错乱的，但是有分别的现量存在，也就是有一种现量也具足分别，他们有这种邪见。但是，如果有分别的现量存在，那么现量已经变成比量了，有这个过失。为了断除这种分别念，在这里就用了两种特征加以限定。萨迦班智达用无错乱、无分别两个侧面来成立法相的原因，就是为了驳斥外道的有些观点。他们认为现量当中也有分别，这是一个。还有，有些人认为通过照了境，对境也能无误得到。依靠照了境而得到的话，实际上这是通过比量而得到的，并不是依

靠现量。为了祛除这两种分别念，在这里面也安立了无分别的法相。

这讲的是现量的法相，下面讲分类。

己二、名相之分类：

不错乱彼有四种，由从对境及所依，
补特伽罗现量分。四种现量经部许，
有部三类唯识二。

从不错乱的角度来分（这是从大的角度来对现量进行分类），有四种分类：根现量、意现量、自证现量和瑜伽现量。我们下面对每一种现量都会详细分析，所以这里不广说。总的来讲，现量全部包括在这四种现量中。

对这四种现量，可以分别依靠对境、所依、补特伽罗三个不同的侧面进行分析。

首先，我们依靠对境来分。能照见他法的有根现量和意识现量，对境的所缘境它们能完全明白；照见自法即自己本体的是自证现量，它对自己的心识能明白；照见无自他二法的是瑜伽现量。从对境的角度来分可以这样安立。

从所依的角度来分，有依靠根而安立的两种境证现量——意现量和根现量，有依靠他根而安立的自证现量（洛沃堪钦的解释里面说依他起），有依靠等持、禅定而安立的瑜伽现量。

从补特伽罗的角度来分，也就是说从相续

的角度来分，有凡夫的现量和圣者的现量。凡夫的现量是前面的三种现量，圣者的现量是瑜伽现量。瑜伽现量也有有学道的现量和无学道的现量。有学道从阿罗汉等到十地，无学道是佛地。从补特伽罗的角度来分，可以分这么多。

从宗派的角度来分。首先是经部宗，因为他们承认外境，同时也承认自证，这样一来，上面所讲的意现量、根现量、自证现量和瑜伽现量，这四种现量，按经部的观点来讲都承许。

而有部的观点，他们不承认自证，只承认瑜伽现量、根现量和意现量。因为他们认为，了知一切万法在两个刹那可以圆满，所以，自证在他们的观点中是不承认的。关于意现量，《俱舍论》颂词和《俱舍论自释》当中并没有特别明显地说明；但是全知果仁巴和有些论师在解释的过程中说：实际上，间接来说明的话，有部宗也会承认意现量。为什么承认意现量呢？既然他们承认了根识，又承认了第六意识，我们下面讲意现量的时候也会讲的，根识无间灭而产生意根，所以说间接也会承认的。当然，瑜伽现量凡是佛教徒都会承认，没有一个不承认。因此，五根识现量、意识现量、瑜伽现量，这三种现量，按照有部的观点来说他们承认。

唯识宗的观点只承认两个，一个是自证现

量，还有一个是瑜伽现量。他们怎么不承认根现量和意现量呢？根现量和意现量，一般来讲唯识宗建立最究竟的观点的时候，他们都不承认，但暂时也应该可以承认。比如说，陈那论师的《观所缘缘论》中已经讲了四种现量。因为陈那论师也算是随理唯识宗的论师，所以说对他们的观点来讲暂时可以承认。无著菩萨在有关论典中已经说明了色蕴，承认色蕴的话，色根肯定会承认。这样一来，在唯识宗安立暂时观点的时候也是成立的。但是唯识宗的究竟观点，一切万法是心的妙用、心的安立，在这个观点上，能取所取两者就像《大圆满心性休息大车疏》里面引用《观音禁行经》来讲二取在一个心的相续上安立一样。所以在究竟的观点上，根识和意识包括在自证中，因为外境没有一个真实的东西。外境没有真实的东西的话，那么色声香味的对境根本找不到。所以说按照唯识宗的观点，他们最后承认两种现量，自证现量和瑜伽现量，应该这样来理解。这是现量的分类。

己三（事相各自之义）分四：一、根现量；二、意现量；三、自证现量；四、瑜伽现量。

庚一（根现量）分三：一、法相；二、建立彼；三、决定共相。



辛一、法相：

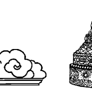
分开而立法相误，是故根识不错乱。

跟刚才前面说的一样，因明前派又把根现量和根现量之量分开安立。根现量是依靠根的无分别、无错乱的一种识，根现量之量就像前面安立的一样，也是对前所未知的根的对境依靠根识来断除增益，这样来分开的。但这样分开是不合理的。怎么不合理呢？我们前面破的时候已经讲了，现量和现量之量各自分别开来的道理，一方面阿阇黎在论典中没有说；其他方面，这样分开的话，尤其现量具有增益性是绝对不可能的事情。所以说这样分开是不合理的，是错误的。

而我们自己的宗派是什么呢？他这里说“根识不错乱”，也就是说依靠根而产生的无分别、不错乱的识就叫做根现量的法相。因为根有五种，所以根现量也分了五种。那么五种根现量各自的法相分别是什么呢？我们以眼根现量的法相为例，依靠眼根而产生的无分别、无错乱的识就是眼根现量的法相。其他可依此类推，自宗可以这样安立。

辛二（建立彼）分二：一、建立由根所生；二、建立离分别不错乱。

壬一、建立由根所生：





根即取境之能力，随存随灭决定成。

什么叫做根呢？所谓根，实际上是缘取对境的一种特殊能力。这样的根怎么成立呢？随着根的存在，取外境的识也会存在；随着根不存在，取外境的识也不存在。就像火存在，烟也存在；火不存在，烟也不存在，烟一定会有火的因。刚才我是从因方面来推的，从果方面也可以推：有眼识存在，说明眼根肯定存在；有鼻识存在，说明鼻根肯定存在。眼识不存在的原因，眼根不存在；鼻识不存在的原因，鼻根不存在。由根识随存随灭的推理完全可以了知这样的根存在。

我们刚才已经讲了，根是根识缘取对境的一种特殊能力。那这个能力到底是无情法还是心识？这个问题，我们以前讲《俱舍论》第一品的时候，都已经讲过了。

我前一段时间看了《俱舍论讲记》，当时也不知不觉，每天好像完成任务一样地讲了。但现在她们整理出来以后，可能还是有一定的价值。汉地真正研究《俱舍论》的多不多也不好说。如果有，可能里面有一些可看的内容。因为我也参考了藏传佛教和汉传佛教的相关论典，以前也在一些具德的上师面前听过。里面对各种宗派的观点还是有一点分析。你们自己

也是，如果以后真的要讲《俱舍论》，有了这些资料可能还是很方便。因为我们学习什么样的论典，还是需要一些资料。如果没有资料，那干脆不研究，到山洞里面修行去。

不过，到山洞里面去修行，恐怕也不那么简单。有一次，慈诚罗珠堪布到了拉萨，看见有些山洞里面修行的人，修得还是很不错，在山洞里面闭关，看起来也特别舒服。但有些，山洞里面也是用绸缎来装饰，还用录音机放各种流行歌，声音特别大，听起来很别扭、不太舒服，也有这样的情况。不管怎么样，如果真的到山洞或者寂静的地方去闭关专修，我看《俱舍论》、《因明》之类的法本都不需要。如果你真的想对佛法做一点贡献，让自他都断除一些增益，对佛法和世间法的很多知识想了解，那么只要通达《俱舍论》和《因明》这样大的论典，好多小的论典就会很容易。

今年，我们学院中的藏族尼众法师着重讲《俱舍论》、《因明》和《现观庄严论》。以前尼众们觉得，《大圆满前行》、《入菩萨行论》里面有好多不懂的地方，但现在学了《俱舍论》、《因明》和《现观庄严论》，觉得这没有什么不懂的。《前行》好简单，《入行论》好简单啊！有这种感觉。当智慧越来越开显的



时候，好多知识就会很容易了解。所以我想，了解《俱舍论》和《因明》非常有必要。

话说回来，关于根，以前讲《俱舍论》的时候都已经讲过，有些论典认为根是无情法，有些认为是有情法。但是，能力和法两者应该是一体并不是它体。这一点，我最近翻译的《释量论大疏》中有明确说明。比如说，种子和种子的能力是一体还是它体？应该是一体。如果是它体，那么种子就不是能力，能力就不是种子，有很多过失。所以，能力和法两者应该是一体。

那么，根到底是有情法还是无情法？按照经部的观点，应该承认无情法，《量理宝藏论自释》也这样安立，所以经部无情法的观点是对的。而按有部观点，眼根就像胡麻花一样，有颜色，也有形状；鼻根像平行的两根铜针；舌根像半月形般的色法等，这在《俱舍论》里面讲得比较多。实际上，有部宗根具显形色的道理在这里不成立。应该这样来说，按照经部的观点，由刚才随存随灭的推理了知，能照见对境的一种无情法肯定存在，是这样安立的。

按照唯识宗的观点，根安立在心识上面。随理唯识宗的陈那论师和法称论师，他们认为这是一种识。比如说我们眼睛看见外面色法的



时候，我的前一个眼识上面有能照见色法的不共能力，就是识，有这么一个识。这个识跟耳根不相同，耳根只能取声音不能取色法。所以它有自己不共的一种能力或者力量，这叫做根，可以这样讲。如果按照随教唯识，像无著菩萨、世亲论师，好像慧源论师也这样承认。他们的观点，根就是在阿赖耶识上面存在的一种不共的取境的习气。刚才随理唯识是在眼识上面安立的。按照随教唯识，在我们的阿赖耶识上面，本体是一种心识，但是这种心识能直接了知对境的不共色法，这样的一种识就叫做眼根，根安立为识。

颂词中"根即取境之能力"，根是取境的一种能力。这种能力安立在识方面也可以，安立在无情法方面也可以。不过《自释》里面明确地说了，这里按照经部观点宣说，安立在无情上面。因明暂时也可以这样成立。那么，随存随灭的比量是怎么成立的呢？这个很容易成立。比如说，所缘缘红色的柱子前面已经存在了，我要想看它的作意也存在，但是一旦我的眼根受到损伤，那眼识根本不能产生，这说明能照见所缘缘色法的一种不共东西，在我的相续中必定存在。由这种推理就可以了解，我的眼根是存在的。如果是眼根受到损害的人，就

不能照见色法，而眼根没有受到损害的，眼睛很正常的人，他能照见对方。所以说我们应该了解，根是存在的。

所谓根，有些认为眼根就是眼珠，耳根就是外面这一块皮（指耳朵），这种说法是不合理的。如果这样，猪八戒的耳根大一点，那应该听到的声音很大；我们道友的耳根小一点，应该听到的声音很小，可能有这个过失。《俱舍论》里面也专门有说明。

这里，大家应该知道，根应该这样来了解，反正它是一种能力，不管是心识的能力，还是无情法的能力，它是一种能力。只不过站在不同观点的时候，要建立自宗的特色，应该这样来安立。

下面，建立无分别和不错乱。那么，为什么是无分别，为什么是不错乱呢？

壬二、建立离分别不错乱：

明现成立无分别，取自相故不错乱。

首先，它是明现而成立的，所以是无分别。如果是分别，就不可能是明现，因为它是时间、地点、行相全部混为一体而去缘取的。不过我自己倒是认为，这是明现而分别的。虽然我们的分别念都是一种错乱，但这种错乱并不是说，分别念一点明现都没有，不是这个意思。《现




观庄严论》里面讲加行道的时候，也讲了分别念的明现分。但是真正无分别和分别相比较起来的时候，无分别念它能明现照见行相或对境，时间也是同时的，因此叫做无分别。因为明现的缘故，成立无分别念。

它为什么叫不错乱呢？因为自相是一它就照见一，自相是多它就照见多；它不可能一成为多，多成为一，这种情况永远也是没有的。而分别念并不是这样的，它将前后时间的不同事物执为一体，如昨天的一条河与今天的一条河，或者昨天的这个人和今天的这个人，它将不同的行相从相续上安立为一体，所以它决定有错乱的成分。因此，根现量绝对是无分别、无错乱，原因是这样的。

下面讲为什么叫根现量。

辛三、决定名共相：

根即不共之因故，称谓根识如鼓声。

有些人认为，根识是依靠根、境、作意这几种因缘和合而产生的，但为什么单单称为根识呢？比如眼识的因缘包括：所缘缘的对境色法、增上缘的眼根、等无间缘的心识或者说作意，这些都是存在的。

我们以前也讲过，所谓作意是指心识往外动摇。所有眼识产生前，不一定都有“我要想

看，我要想看”的想法。虽然一般情况下，作意是指“我要想看”这样的分别念，但在这里，按照有些论典的观点来解释的时候，凡是心往外境动摇的部分就叫做作意。

这样，等无间缘的作意、所缘缘的对境和增上缘的眼根，这三个因缘具足以后就产生了眼识。那它为什么不叫境识，为什么不叫心识或意识，而只叫做眼识呢？或者从总的角度来讲，它为什么偏偏要称为根识呢？

这是有原因的。有什么原因呢？有不共的因。根对根识来讲是一种不共的因。如果我们说是境识，那就不合理。因为境方面，瑜伽现量的对境也有，自证现量也以自己的心识作为对境，那这样，瑜伽现量和自证现量全部都已经成了根识了，这有过遍的过失。如果说心识或者意识，那也不合理，因为所有凡夫相续中的分别识都可以叫意识；而心识的范围更广，一切心心所都可以包括。所以，以上的名字都不合理。

而我们这里的根识，是指依靠特别的根而产生的识。比如说看见色法，这是依靠眼根而产生的；听见声音，这是依靠耳根而听见的。按照《俱舍论》的观点来讲，这些都要依靠色法的根；而且，这些色法的根是产生根识的不

共因。因此，依靠根而产生的识叫做根识。其实，这就像“鼓声”一样，敲鼓的时候也有棍棒，也有我们的意识，还有我们的手，要具足很多的因；但是由于声音的不共因是鼓，所以我们只能叫鼓声。如果我们叫手声，或者叫其他的棍棒声，这样并不能表示鼓的声音。所以根识就像“鼓声”一样，虽然它各种因缘具足，但是根在里面是不共的因，因此叫做根识。安立根识名字的原因，就是这样的。



第五十五节课

《量理宝藏论》第九品讲现量，现量当中前面根现量已经讲了，下面还要讲意现量、自证现量和瑜伽现量，今天讲意现量。比较而言，意现量稍微难懂一点，要认识它的本体还是有一定的困难。我们以前学习《释量论大疏》的时候，也觉得意现量很难抉择，有些道理很难通达。所以，道友们应该在这方面好好观察、思维一下。

庚二（意现量）分三：一、认识本体；二、抉择自性；三、遣彼诤论。

辛一、认识本体：

对境根识此二者，无间所生即是意，
依之而不错乱识，乃意现量之法相。

这里是讲认识意现量，或者说认识意现量的法相。意现量到底是什么样呢？意现量是依靠对境和根识二者无间产生的一种意识[1]；也就是说，根识灭的时候无间产生一种不错乱的识，就叫做意现量，这也是意现量的法相。

关于颂词，从表面上看来，好像一个是对境，还有一个是根识，对境和根识两者所产生的是意识，依靠意识而产生的不错乱识才叫做

[1] 意现量是意识的无分别部分。

意现量。好像中间有一个意识，其实并不是这样的。我们下面讲意现量的来源，也就是讲因的时候，就会明白的。

意思就是说，依靠对境、根识而产生的不错乱的识就叫做意现量。意现量再分的话，比较多，比如说取色法的意现量、取声音的意现量、取香的意现量、取味、触的意现量，这些都是存在的。

每一个无分别识都可以有根现量和意现量的侧面，这两者是存在的。那么，根现量和意现量之间的差别是什么呢？我们前面也讲了，对境、作意、根，这三个因缘具足之后就产生根识。比如说我的眼识要产生，红色的柱子、我想看红色柱子的作意、还有我自己的眼根，这三者具足以后，认识红色柱子的眼识就产生。那么意现量呢？刚才的根识灭尽以后，所产生的一种意识就叫做意现量。其实，意现量也是依靠对境而产生的。什么样的对境呢？就是刚才前面根现量的对境，也就是红色的柱子，这个柱子必须要。如果这个所缘缘没有，那意现量也不可能产生，所以所缘缘应该有。它的所缘缘跟根识的所缘缘是一样的，只不过有前后一刹那的差别。但是，它的等无间缘和增上缘全部是根识。

关于根现量和意现量之间的差别，以前也

有个表，据说是全知麦彭仁波切传下来的。关于二者在产生的时间上面的一些差别，我们可以画一个表：上面是刹那，一刹那、二刹那、三刹那，一直到十二或十三刹那，上面可以这样画；旁边是对境、作意、根，然后是根现量和意现量。一刹那的时候，根识现量和意识现量都没有产生，但是根也具足、作意也具足、对境也具足，这三者都具足。第二刹那的时候，有刚才对境、作意、根的二刹那，也有根识的一刹那。第三刹那的时候（如果从第一刹那的对境开始算，就是三刹那；如果从第二刹的根识开始算，就是二刹那），也就是说第三刹那的空档当中，可以产生意识现量。这之后，它们都可以连续不断地产生。

最后灭尽的时候，有些说根现量和意识现量同时灭；但实际上，这也有一定的差别。如果是对境灭的情况下，那么这两个就是同时灭的；如果是对境没有灭的情况下，那会先灭根识，然后再灭意识现量，所以不能一概而论。它是对境灭而灭呢，还是根识灭而灭？如果根识灭而灭，那么根识现量再也不能进行，而意现量还可以有一刹那，有这么一个差别。如果我们画个表的话，用起来就会比较方便。以前有一张表，在我们学《释量论》的时候，当时辅导也用过。

其实，它们之间除了时间上的差别之外，对境方面也有这样的差别：根现量是依靠根而产生的，而意现量是依靠根识而产生的，是这么一个关系。根现量是依靠它自己的对境并以自己前时的根识作为近取因，一刹那一刹那不断产生。而意现量，刹那刹那都是从根识当中产生的，并不是从自己的意现量当中产生。这个问题，我们以前每天都在辩论场所里面辩来辩去，确实是比较难懂的一个问题。表面上看来，好像第二刹那以后，意识现量又产生意识现量，把它作为自己的近取因也可以；但是在教典当中，并没有这种说法。

根现量、意现量产生、灭尽次第对照表一

内容							刹	那						
境	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	
根	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12		
作意	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12		
根识		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	
意现量			1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12

根现量、意现量产生、灭尽次第对照表二

内容							刹	那						
境	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12		
根	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12		
作意	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12		
根识		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	
意现量			1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	

一般来讲，不管是在《俱舍论》中，还是在《因明》中，意现量都是比较难懂的一个问题。我们以前讲《俱舍论》的时候，对意根是第六意识灭尽所产生的识也进行过一些分析。大家在短暂的时间当中抉择，也不一定马上能得出结果。但是总的来讲，什么叫做意现量？这必须清楚。首先意现量的本体要认识，认识之后才能分析它的作用、分类。实际上我刚才讲了，我眼识看见这个红色柱子就叫做根现量；第二刹那的时候我的意识也完全能照见它的本体，这叫做取色意现量。还有取声、取味、取香等意现量，缘取不同的对境就有不同的意现量。

有些人认为，意现量是与根现量完全脱离的一种意识的现量，就像我们意的对境，在《俱舍论》当中意识的对境是法，这样一个心识就叫做意现量。这种想法是不对的，其实意现量在每一个根识的后面都可以产生。如果它不是意现量，也即根现量是根本没有意识的这种现量，那么对境就完全是依靠眼识来了知的，而不牵涉意识，有这种过失。

在这个问题上，大家应该再三翻一些资料，因为我觉得，研究或判断任何一个经论都需要充分的时间。自己心里面没有考虑，光是看一

看或者颂词上当场发挥，我也想不起来。在二十年前，当时是八七年的冬天，在那个时候我们对意现量也研究了很长时间，也说过很多，但现在全都忘了。当时几个人在一起，针对这个问题一天一天地反复进行辩论。但是现在已经过了十几二十年了，只有一点点印象，这种印象也是模模糊糊的。只不过是"哦，这个地方有个辩论的问题，这个地方有点难懂。"除此之外，有些关键的道理现在的的确确忘了。不要说下一辈子，这一辈子的事情也回忆不起来。回忆今世尚且不能，更何况说回忆前世呢！有时候我们学的很多知识很容易忘，但是只要有时间，稍微翻一下资料、看一看，再稍微思考一下，很多可能会恢复的。大概这样，我们今天就简单地说吧！

辛二（抉择自性）分二：一、生之方式；二、作为量之合理性。

壬一、生之方式：

意现量虽有多种，犹如根识一自证。

这个地方有一些提问，有些论师认为：你们承许五种根识灭尽之后产生五种意现量，那这五种意现量是不是同时产生的？如果是同时产生，一个人就具有五种意识了。一个补特伽罗有五种心的话，那是不是变成五种众生了？



有这个过失。如果说灭尽之后不能同时产生，但你们刚才却说根现量灭完了就产生意现量；那这样，它们之间的因果关系是不是有错乱的现象呢？比如说眼识灭完了，耳识灭完了……每一个识都灭完了以后，只产生一个意现量，也就是说虽然其他四种根识已经灭了，但是意识并没有产生；那么因和果之间会不会有因具足但没有果的错误呢？对方给我们提出了这么两个问题。

我们如此进行回答：意现量虽然有多种，但是这就像根识跟自证的关系一样，因此不会有过失，并没有同时或者非同时的两种过失。怎么没有过失呢？因为意现量在外观的过程中对着五种不同对境，观待五种不同对境，同一个时间产生不同的五种意现量；但是根本不会变成具有五种心识的补特伽罗。为什么呢？我们以前学中观的时候也讲过，在无分别念的情况下多种行相是可以有的，但在分别念的情况下一个人的相续不能有两种以上，这是不允许的。如果有，那就与佛经所讲的一个众生只有一个相续的教证相违，所以这不允许。但是，根现量在一个人的相续中可以产生五种，加自证现量，可以产生六种。

那五种意现量是怎么产生的呢？在蒋阳洛

德旺波尊者的讲义中有一个比喻，据说这也是麦彭仁波切的教言。将一个水晶球放在具有五个窗户的房子里面，五个窗户分别出现五种颜色的绸缎，实际上这些绸缎在中间的水晶球上都可以现前，从外观的角度来讲都可以显现，但内观就是水晶球一个本体。我以前做过实验，这确实是一个非常好的比喻。比如我们现在的水晶球或者水晶玻璃，这种玻璃长长的，我家里有好多。如果在它的东边放红色的布，在北边放蓝色的布，在西边放黄色的布，留我坐的南方，因为我要看。在西边看东边的红色完全能看得到，从东边往西边看黄色也看得到，往北边看蓝色也看得到，可见水晶根本没有遮住颜色。在水晶上面，这五种颜色都应该显现。没有显现的话，我不可能看见，因为只要有一种颜色被遮住，那我就不可能看到它，但并不是这样的。所以，从外观的角度来讲，这五种颜色都可以照见；从内观的角度来讲，水晶本来就是透明的东西。

因此我们也不能认为：眼识住在眼睛里面，鼻识在鼻子里面，耳识在耳朵里面，舌识在舌头上面等。如果这样，一个人不同的识就像北京的几个区一样各自住在自己的一带，每一个区各有不同的建筑特色，其实并不是这样的。

我们所谓的识，只不过众生在感受的时候，依靠不同的所依而有不同的名称。的的确确，颜色是依靠眼根来领受的；耳识产生的时候，声音依靠耳根来领受，这一点是对的。但是，真正在众生的相续中或者说在我们的头脑上有这么几种识，全部都格格不入，自己居住在自己的地方，就像牧区中山村里面的牧民一样，这里住一家，那个山沟里面住一家，并不是这样的。从内观的角度来讲，这几个识的本体全部是一样的；从依靠不同外境而产生的角度来讲，可以安立为根识；从认识对境的本体可以安立为意现量。但意现量和根现量之间，如刚才所讲的那样，二者也有时间上的差别。

凡夫人的错乱分别念非常粗大，自己虽然处在名言中，但是根本不知道实情。比如说我看见一根红色柱子，本来意现量和根现量的部分都应该有，但是我们就是感觉不到。对明现显现的，不管是什么现量，反正是见到了它。暂时来讲，我们只能了知这样一个层面；除此之外，更深一层的我们没有办法通达。但如果是通过因明的教典来进行推理，那就会知道：在这个当中先有根现量产生，然后产生意现量；这些现量对我的心识来讲，是一个本体的不同侧面。刚才水晶球的比喻，我觉得对我们认识

心识非常有用。全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中也举了这方面的例子。所以大家应该通过这种比喻来认识五根识，而且从五根识中产生五种意现量的道理也会明白的。所以，我们自己有没有这种过失呢？没有这种过失。

有些人认为，因为我们自宗的有些论典中也承许，所谓的八识聚、七识聚、六识聚全部是一体，这一点全知无垢光尊者在有关论典中也承认，那这种观点实际上与外道的观点没有什么差别。那我们自己有没有这种过失呢？绝对没有。因为我们的观点是：从外观的角度来讲，依靠五种不同的对境而产生五种根识或五种现量识；内观的角度来讲，自明自知的自证也可以说，或者从了知对境的角度来讲，意识现量也可以说。所以，很多因明论典里面所讲的不同反体的解释方法，应该说是非常殊胜的教言，在这里也应该这样来了解。

那为什么意现量是正量，它为什么属于现量？这是有一定原因的。

壬二、作为量之合理性：

无错乱故是正量，无相续故非决定。

首先，我们说它为什么被设立为现量。因为从外境的角度来讲，它没有错乱。比如说刚才取色法的意现量：依靠对境、作意、眼根而

产生根识，根识无间灭尽就产生意识，当时意识的对境就是根识所看见的色法，也就是说当时取色法的意现量如理如实地照见了对境的一切自相，所以说取色法的意现量是正确的。为什么呢？因为它已无误了知对境自相的缘故。那它可不可以属于真现量当中呢？应该属于真现量。这是一个原因。

第二个，他这里说，因为意现量自己没有相续，所以它“非决定”，即不能引生决定。它不像根识，比如我看见红色的柱子，它（根识）有相续，并且它是依靠自己的因缘聚合而产生的，不需要用其他的助缘，依靠自己的力量它也可以产生决定，“哦，刚才看见了红色的柱子”，等等。

我们这次的因明讲记中，可能“红色的柱子”比较多。为什么这么多呢？因为我前面有一根红色的柱子，我只能看见这根红色的柱子，所以我一直说“红色的柱子”。以前我在辅导《释量论》的时候，当时我前面有一堵褐色的草皮墙，我天天就用这个来作比喻。

依靠根现量可以产生定解，但是意现量不能。不能的原因，全知麦彭仁波切在有关论典中也这样讲了：所谓不能引生定解和决定，是指依靠自力不能，但依靠他力可以。如果依靠

他力能产生定解，为什么说意现量没有决定呢？因为这是从依靠自力不能产生的角度讲的。

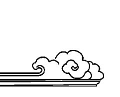
不要说意现量产生定解，连自己的本体依靠自力都不能产生，必须要依靠根识，所以非常可怜，每一刹那的意现量都必须要依靠根识而产生，更不要说定解。这样的话，它自力的决定是没有的。那有没有依靠他力的决定呢？这是有的。因为它是意识，意识对外面本体的了解应该是有的。那为什么说意现量也照见了对境，根现量也照见了对境呢？实际上，真正能照见的并不是根，应该是意识。

明明是意识，为什么叫根现量而不叫意现量呢？这也是有原因的。全知麦彭仁波切在有些教言中是这样讲的，比如说有个砍柴的人，他用斧头砍柴，实际上他是用斧头来砍断的，并不是用他的手来砍断的，可是人们经常说“樵夫砍柴”，并没有说“斧头砍柴”。这里面一个是自动，一个是他动。樵夫依靠自己的力量来砍柴，斧子全部是依靠樵夫的操作来砍的。这就像人们不叫斧子砍柴一样，实际上这种决定——认识对境，意现量起了非常大的作用，起了直接的作用。但人们并不说是意现量见到的，而说成是我眼睛见到的、我耳朵听到的、

我鼻子闻到的等等。这样说的原因，是因为意现量没有通过自力来产生定解、决定，而是依靠他力，是依靠根的力量来产生的，所以人们平常的称呼也是合理的。

总而言之，我们在这里一定要知道，根现量与自己的因缘有直接的联系；而意现量，如刚才所讲的一样，它的增上缘和等无间缘全部是根识，是依靠根识而产生的。它们之间有这样的差别。这个问题，萨迦派和格鲁派的论师的观点也有一些不同。但是我想，我们现在应该把根现量和意现量之间的差别分别开来。认识自宗安立的意现量就可以，如果宗派说得太多，恐怕我们有些道友也不一定了解。

总而言之，因为它的因没有直接的相续，所以意现量没有相续，因为它的因每一个都是不同类的根现量当中产生的，这是一个关键的问题。如果你用其他的理证方法，其实意现量也应该不断产生自己的意现量，这样的想法倒是有的，以前我们对这个问题也是争执不休，说了很多。比如说，根现量可以不断产生根现量，那意现量为什么不能不断地产生呢？从理证方面讲，好像道理是相同的。但是从教证方面讲，意现量全部是依靠根识而产生的，下一个颂词也是这样的。




从有色根而生根，是故根识具相续，

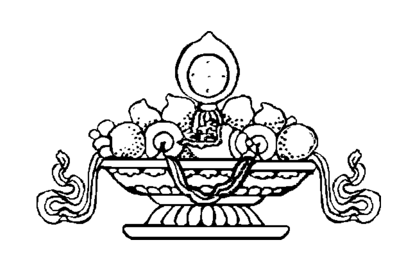
是从有色根当中产生根的，所以根识应该具有相续。因为它全部是依靠根，比如说眼识，一刹那、二刹那全部是依靠根，是从它自己相续具有的根当中产生根识的，所以我们说根现量有它自己的相续。

意根中非生意根，

意根当中并不产生意根。当然，这里面有一个疑问。因为刚才我们说，前一个刹那的根识灭尽的当下产生意现量。于是对方说，根识当中产生根识，这就成了意根的话，那是不是意现量也有它的相续呢？并不是从这方面来理解的。他这里的意识，每一个刹那全部是依靠根识而产生的，因此不能这样理解。

是故彼者无相续。

所以说意现量没有相续，意现量不能决定；而根现量有相续，根现量能决定。



第五十六节课

下面我们继续学习意现量，现在在作为量之合理性的科判中，颂词是这样说的：

轮番以及相续际，二者悉皆有能害。

对于意现量，有些论师认为是轮番产生的，有些论师认为是以相续际的方式产生的。相续际就是先不断地产生根识，在末尾的时候才产生一种意识。总之，有这两种说法。

关于这个问题，蒋阳洛德旺波尊者的讲义里面是以问答的方式来进行阐述的，这样也可以。这两句颂文，把它作为对方的提问或者对方的观点都可以。

慧源论师认为，意现量是轮番产生的。轮番产生的意思：比如说有十个刹那，第一刹那产生根识，第二刹那产生意识，第三刹那产生根识，第四个刹那产生意识……根识和意识以轮番交替的方式产生。也就是说，开始是根识，然后是意识，这两者一直轮番产生。据说这是慧源论师的观点。

但有些人说，与慧源论师相关的藏文法本中没有这个观点，这不一定是慧源论师的观点。而有些论师说，虽然现在藏文中没有发现，但是依据传承上师们的说法，这就是慧源论师的



观点。在这个问题上，以前也有很多诤论，在这里这个问题不太重要，我们不分析。据说这是慧源论师的观点，我们这样承许就可以了。

还有胜法论师的观点，他认为：先不断产生根识，最后根识要接近末尾的时候产生一种意现量。比如说我们相续中产生了十个刹那的根识，十个刹那的根识全部产生完了以后，最后产生一个意现量，然后就结束。

但是，这两种说法都是不合理的。为什么呢？按照萨迦班智达的观点，这两种说法都有正理的妨害。怎么有正理的妨害呢？这里也可以这样说，如果这两者是轮番产生，那么意识就应该能决定。我们昨天也讲了，取蓝色柱子、红色柱子等的眼识，它们不依靠任何其他外缘，只依靠自己根的能力，所以现量能引出决定；而意现量并非这样，它绝对不能引出决定。意思就是说，如果他们两者真的是轮番产生，那就没有理由一者能产生决定，一者不能产生决定，这种理由绝对是没有的，因为这两者是交替产生的。其中的意现量绝对不能产生定解，而另外的根识能产生定解，这种道理绝对说不出来。所以说，刚才交替而产生的说法不合理。萨迦班智达在《自释》中，也是这样遮破对方的。

然后是相续际的观点。先相续产生根现量，末尾的时候产生一个意现量，这种说法也不合理。怎么不合理呢？如果说最后的根识能产生意现量，那么中间的这些根识为什么不能产生意现量？比如说十个刹那，末尾的十刹那可以产生意现量的话，那么前面的第一刹那、第二刹那、第三刹那等为什么不能产生意现量？因为意现量的因就是前面的根识。这个根识不仅在十刹那的时候具足，而且从第一刹那开始都具足。既然因已经具足了，那么果为什么不能产生呢？因此，这种说法也是不合理的。这说明，刚才胜法论师的观点也不成立。

那么，我们自宗怎么承认呢？

是故根者乃根识，不共之因成意缘。
即自证故非他续，

所以我们自己的观点可以这样说：所谓根，它是根识的不共因，这就像前面鼓声的比喻一样。根识是依靠根而产生的识，因此叫做根识。根是它的不共因，识依靠自己的根而了知外面的色法、声音等，所以叫做根识。那么，根对意现量起到什么样的作用呢？起到间接的作用或者说是一种缘的作用。根是根识的因，是意识间接的缘。根对它（意现量）起的作用，我们前面分析的时候大家也知道，第一刹那的时候

是根，第二刹那的时候是根识，第三刹那依靠根识产生意现量，这样一来，根起了一个间接的作用，并不是直接的作用。因此按照我们自宗的观点，刚开始的时候意识没办法产生，也就是说第一刹那的时候根识也产生，意识也产生，这是没办法的。最开始的时候必须先经过根识，没有经过根识的话，意现量的因就不存在；第二刹那以后，它们两个可以同步进行，可以平行产生，是这个意思。自宗应该这样承认，这样的承认也是非常合理的。

以前有些论师认为，意现量只是依靠教证而成立的，这好像也是胜法论师的观点。胜法论师认为：意现量依靠教证可以成立，因为佛陀在佛经中说了，诸比丘，照见色法是意识和眼识，可见在佛陀的圣教里面确实明显说明了意识和眼识，根识和意识都已经说了，但是依靠理证却很难成立。对这种说法，全知麦彭仁波切在《释量论大疏》中已经予以遮破了。《大疏》中说：这种说法是不合理的，不仅依靠教证可以成立，而且依靠理证也可以成立；其实，这种理证的成立以我们自己的体会也可以感受得到。原来我们讲《中观庄严论》的时候，这方面也稍微阐述过：比如说一个人到花园里面去，他眼睛看见鲜花，耳朵听到蜜蜂的声音，



口里面含着糖（舌尝到甜味），鼻子嗅到外面鲜花的香气，身体接触外面吹来的微风。在这个时候我们可以说，同一个时间中这些全部都是用意识来了知的。如果意识没有了知，仅仅依靠根识是不行的，因为离开了意识的操作，根识是不能了知对境的。关于意识和根识之间的关系，我们前面也讲了，大家一定要清楚。

进一步讲，如果仅仅是一个根识，那一个众生就根本不能了知所有的对境，因为每一个根识完全都是不相同的。比如说眼根能照见色法，但它对声音却绝对不能了知，耳根也只能听到声音，等等。这就像一座佛塔上镶嵌着很多玛瑙、珊瑚等，实际上点缀的物质都是不相同的，它们互不相干。如果在事物的本体上，耳根在耳朵里面，眼根在眼睛里面等等，互相都没有关系，没有什么瓜葛；这样以后，一个众生就根本不能了知所有的对境。所以说，我们前面用的水晶球，是最好不过的一种比喻。

有些人可能这么想，这样的话，那五根识跟意识的本体是一实体还是它体？我们可以承许是一个实体。这样的话，那眼识的实体和耳识的实体会不会变成一个实体？如果是一个实体，那眼识也应该能听到声音，因为它跟耳识一个实体的缘故。会不会有这种过失呢？不会

有这种过失。虽然它们在本体上是一实体，但它们各自都能照见与其他根识所见不同的部分，我们学中观的时候也可以这样承许。如眼识，虽然有不同所见，但在眼识的本体上应该是一实体。比如看见一个花色的画面，那眼识当中照见白色的一部分也有，红色的一部分也有，蓝色的一部分也有，等等。有人想，如果说这所有的识跟眼识是一实体，那么白色、红色就变成一实体了。有没有这个过失呢？没有，因为它们在本体上虽然是一体，但反体是分开的。比如说马车，马车的零件跟马车的本体是一体的，可以这样说。马车以外的轮子，马车以外的车厢等，这有没有呢？绝对没有。所以说，在马车的本体上它们可以说是一实体。一实体的话，里面的分支会不会全部混淆了，比如车轮变成车厢，车厢变成其他的零件等等，有没有这种过失呢？这也是没有的。同样的道理，从无分别现量识的本体的角度来讲，根识也好，意现量也好，从一个人的相续的角度来讲它们是一本体。而从反体的角度来讲，根现量与意现量又是不同的，即无分别现量识又可以分为五种根现量与五种意现量，也可以分自证的部分。

当然，还有分别的部分。但从分别念的部

分来讲，同一个时间只有一个分别念，不能有两个分别念。全知麦彭仁波切在《释量论大疏》中也再三讲了：所谓众生的相续不同，这是从分别念的侧面来分析的，在同一个时间中，两种分别念是绝对不允许的。去年，《中观庄严论释》中也已经讲了，两种分别念不允许。不是分别念的话，不同类的根识，如眼识、耳识、鼻识等，也可以同时存在；眼识当中，也有取白色、红色、蓝色等多种眼识，不同的眼识如微尘数目那样多，许许多多的眼识可以同时产生。有这么多的识的话，那这个众生会不会变成具有许多相续的补特伽罗呢？不会有这个过失，我们前面也再三解释了。如果我们真正知道这一点，那很多问题就容易理解。

我有时候这样想：因明里面对心和心所的分析，现在所谓终生研究心理学的这些人懂得一点，那该多么好啊！他们有时候分五官、思维、思索等，虽然分了很多，但最后自己也是模模糊糊的分不清楚。以前我在读师范的时候，也学过一两年心理学，当时一册、二册都学了。学的时候无论自己怎么认真、怎么精进，也始终搞不懂。后来学了因明和中观有关心理方面的分析以后，再看他们的论典才知道：噢！原来他们在分析这些，但是说不清楚。到底众生

的相续中，哪些是由分别念构成的，哪些是由无分别念构成的，在本质上根本没有分清楚。本质上没有分清楚的话，恐怕也没办法了知。我想我们在座的有些道友，以前在这方面可能也下过工夫，但是也得不出什么结论。而因明的分析方法完全不是这样的，按照法称论师的观点来进行分析的时候，取外境也好，能取的心识方面也好，只要分析，就能分析得非常清楚。

在这里，我们应该把根现量和意现量分清楚。当然，意现量方面还有一些问题值得研究。但我想这次我们就简单地分析，因为我这边的时间也有限。现在也有很多专门分析意现量的专题文章，如果在这些上面再次分析，你们也会很容易明白，在方便的时候，我专门翻译一下也可以。总的来讲，刚开始学习的时候意现量不好认识，但现在大多数的人应该没有很大的问题。

前面也讲了，取外面事物的意现量和根现量叫做两种境证，而内观的明清识叫做自证。为什么叫境证呢？根识大家都知道，对五境完全能明白，所以它叫做境证；意现量也依靠根境，没有根境的话，意现量不可能产生。比如说一个盲人，看色法的根现量对盲人来说没办

法产生，那取色法的意现量会不会有呢？不会有。因为取色法的根现量的基础没有的话，那么意现量也绝对不可能产生。从外面的境证来讲，境证有这么多。内观的时候，也就是刚才所说那样，对自证而言，没有什么两样；根识也好，意识（意现量）也好，还有分别念，在内观的层面上，它们全部都与自证的本体无二无别。所以，我们所用的水晶球的比喻非常恰当。

因此，心识并不是意现量一个相续，根现量一个相续，自证一个相续，或者说分别念一个相续。如果各自都有一个相续，那一个众生的相续就有许许多多了。那这样，他的生命也有很多了，杀一个人也就变成杀害很多的人，有这种过失。但是绝对不会这样，每个众生都是一个相续，这在佛经中也说得比较清楚。

由此现量三步同。

所以说萨迦班智达自宗，第二刹那以后，除了瑜伽现量以外，自证现量、根现量和意识现量，这三者同步进行。我们画一张表的话，第一刹那的时候根识出现，第二刹那的时候意现量出现。因为从内观的角度来讲，根识也有自证现量；所以第一刹那的时候，内观的自证现量也存在，外观的根识现量也存在。第二刹那的时候意识现量也存在，所以从第二刹那到

以后多少个刹那之间，这三个现量——外观的意现量、根现量和内观的自证现量同步进行。从此之后，这三者一直都并驾齐驱，这叫做三种现量同时平行、同时进行。

而全知麦彭仁波切说，自证现量不单独安立也可以，其实这是意现量和根现量两者同步进行，因为每一个识都有内观的部分，所以自证现量没有单独安立也可以。克珠杰说，如果你要承认三种现量同步进行，那么萨迦班智达的观点比较合理。克珠杰也认可《量理宝藏论》的观点，认为这样进行也是可以的。萨迦班智达说：我这样的三种现量同步产生的窍诀，是克什米尔班智达释迦西绕，也即扎蒙热·香嘎纳塔（香嘎纳塔是婆罗门的意思）的窍诀、教言。后来的大德们也这样解释，有这种说法。

不管怎么样，只不过是理解的方式不同而已，实际上大家也可以这样理解：第一刹那有对境、作意和根三者。第二刹那的时候根识产生，你如果承认有内观的自证，就有两种现量。第三刹那的时候，如果从对境的时间开始算，第三刹那的时候就开始同步出现意现量；如果以根现量开始出现作为一刹那，那么第二刹那的时候意识现量就同步出现。从此之后，一直是三个现量同时进行，应该这样来理解。这就

是三种现量同步产生，这一点必须要搞清楚。

辛三、遣彼诤论：

缘取他境观待根，是故此中无二过。

有个外道叫做那瓦玛破。有些论师认为，从藏文的字义上看，那瓦玛破就是不穿耳朵的意思。外道里面穿耳朵的也比较多，是不是也不好说，这里（指蒋阳洛德旺波尊者的讲义中）加的括号可能只能作参考。因为从藏文字面上讲，好像是不穿耳朵的外道，但到底有没有这么一个宗派，还是不太清楚。这些外道是这样说的：作为意识到底缘不缘取根识的所取境？也就是说，它对根识的所取境是否缘取？如果它缘取，其实根识早就已经了解完了，后面再用意识来了解它的话，那就成了已决识。因为前面根识已经享受过了，意识再去享受它的话，那就已经成了已决识。如果说它不缘取根识所见的对境，那盲人也可以见色法了。为什么呢？因为，盲人见不到色法主要是没有眼根；如果不需要经过眼根就能缘取对境，那么意识见色法就可以成立。大家都知道，没有意识的盲人是没有的，盲人也有意识；这样一来，盲人也应该见色法了。对方提出了这样一个问题。

萨迦班智达对他们这样回答：这两种过失都是没有的。原因是什么呢？一个是“缘取他

境”。虽然两者都是缘取根识所见到的对境，但是两者的对境不相同。根识是依靠它的对境，比如说第一刹那对境产生，缘取它之故第二刹那根识产生；而意识缘取的对境并不是第一刹那的对境，而是第二刹那的对境。这说明，根识所了解的对境跟意识所了解的对境不相同，它们是他体，可以这样说。这是缘取的对境不相同。然后也并不是不观待根，所以第二种过失也没有。怎么没有第二种过失呢？因为，所有的意现量全部要观待根识，根识灭完的时候才产生意现量；所以说盲人见到色法的过失也是没有的。“是故此中无二过”，所以此中二种过失是没有的。

这以上意现量已经讲完了，下面讲自证现量：

庚三（自证现量）分二：一、法相；二、遣诤。

辛一、法相：

证知自之本体识，即是现量智者许。

所谓自证，就是自己的本体自己了知的不错乱识，这也是自证的法相。《中观庄严论》中也是这样讲的，所谓自证就是遮无情法的、遮非明的自明自知的心识。关于这一点，印藏高僧大德们，比如印度的静命论师，藏地相当



一部分高僧大德，他们都异口同声这样认为。所以，所谓自证现量就是遣除了非意识的部分而建立了自明自知的本体，这就是不错乱的识，因此叫做自证现量，自证现量的法相就是这样的。

辛二、遣诤：

辩论的时候，有些人是这样说的：如果这样，那自证就不依靠其他的对境了，就不依靠其他的因缘了，应该成了自然产生。这样的话，自证和自生就是一个意思了。对方提出了这样一个问题。我们说，自生和自证还是有很大的差别，只不过你们自己没有分清楚而已。

自生前所未有生，自证唯遮无情法，

所谓自生，就是前所未有的一个事物新产生。但是这里，我们所承认的自证的法相绝对不可能是这样的。这里的自证，它没有分开能证所证。在自证方面不能这样分开，因为它是自明自知的本体，就像水晶球，虽然没有能亮所亮的区别，但它的本体就是通透明亮的。像眼根现量那样，有所了解的对境色法和能了知的眼识，境和有境两者分开；自证没有这样的情况，只不过自己的本体自明自知而已。所以自证唯一遮除无情法。

是故自证及自生，无有相同之时机。

因此，自证和自生两者没有相同的机会。所谓自生，前所未有的东西自然而然产生都可以叫自生。但我们这里的自证并不是这样的，完全都是安立在心识上，这也是内观的一种心识，并不是从外观了知对境方面来安立的，因此没有这种过失。

庚四（瑜伽现量）分三：一、认识自性；二、成量之理；三、能立之量。

辛一（认识自性）分三：一、法相；二、分类；三、内容。

壬一、法相：

法相当中也分破对方的观点和建立自己的宗派两种。当然分也可以，不分也可以。

分开安立法相妄。

因明前派的观点也跟前面的现量一样，他们将瑜伽现量分为瑜伽现量和瑜伽现量之量，但这完全是不合理的。不合理的原因，我们前面根现量的时候已经遮破了。他们安立法相的时候也说，前所未了知的意义以断除增益的方式来了知等，他们是这样来安立的。但这是不合理的，因为现量不可能断除增益，再加上这样的分析方法在阿阇黎的论典中没有提出过，等等，以这些理证来进行遮破。

那么真正的瑜伽现量的法相是什么呢？是这样的：

修生无误真现量，所有迷乱似现量。

所谓瑜伽现量的法相，是指依靠不共的等持和修行所产生的无误了知对境的一种现量，这就叫瑜伽现量。根现量和意识现量并不是依靠修行和等持而产生的，而瑜伽现量完全是依靠修行的力量而产生的，而且它也能无误地了解对境，是这样的一种现量。

有人认为，瑜伽师为了断除自相续的贪心而修白骨观，最后看见白骨的城市、白骨的大山等，这也是一种瑜伽现量，但这是不合理的。我们学习《入中论》的时候也说了，不净观是颠倒的有境、颠倒的心识。在这里，从自己相续生起明分的角度来讲，虽然它能起到对治贪心的作用，但是外境中并不存在真实的白骨，所以它只能属于相似的瑜伽现量，并不是真正的现量。不净观的显现（白骨等）不符合对境，以此原因，它不是真正的现量，可以这样来理解。

壬二、分类：

三种圣者三现量，有学无学分为五，
彼等有现及无现，各有二类共十种。

瑜伽现量的分类有多少种呢？一般来讲，瑜伽现量只有圣者的果位才可以安立。但在印

度也有一些不同的说法，比如律天法师，他认为从加行道世间第一胜法位开始安立瑜伽现量，也有这样的说法。但一般来讲，大乘一地菩萨以上的境界全部属于瑜伽现量；按照小乘，见道以上的境界全部属于瑜伽现量。见道以上可以说是瑜伽现量的界限。《现观庄严论》里面，每一个现观都分一些地的界限。凡夫人有没有瑜伽现量呢？不能说存在，因为瑜伽现量可以说是圣者无漏智慧摄持下真正无误了知对境的一种不共现量。

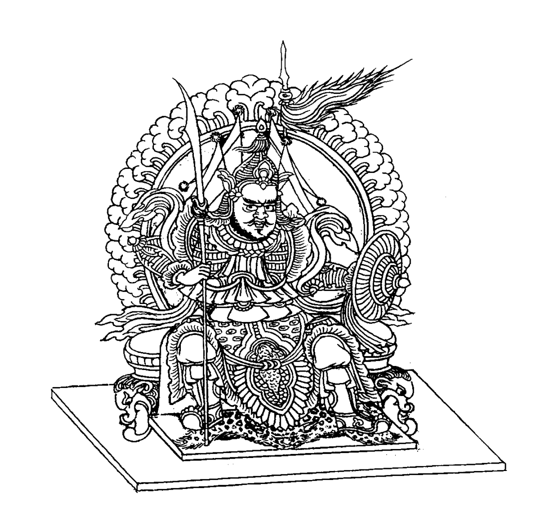
从人的身份来分，瑜伽现量有声闻、缘觉、大乘菩萨三种圣者的三种现量：声闻的瑜伽现量、缘觉的瑜伽现量、菩萨的瑜伽现量。大乘里面，佛和菩萨的瑜伽现量都包括在菩萨的瑜伽现量中。

瑜伽现量也可以分有学和无学，总共有五种。他这里，缘觉没有分有学无学，缘觉全部是无学果。大多数论师认为，缘觉没有有学道；而荣素班智达等个别论师认为，缘觉有有学道，我们在这里不分析。所以，声闻有有学的瑜伽现量和无学的瑜伽现量，大乘菩萨也有有学一到十地的瑜伽现量和无学佛地的瑜伽现量，缘觉没有有学瑜伽现量，只有无学瑜伽现量，总共有五种。





“彼等有现及无现”，刚才有五种瑜伽现量，其实它们也可分为：入定时候的无现瑜伽现量和出定时候的有现瑜伽现量两种。入定的时候，他们安住在空性和无我的境界中，那个时候任何显现和执著都没有，这种现象叫做无现瑜伽现量，每一位圣者都具有。出定的时候，通过他们的神通力，能照见一千、二千、三千世界等，我们在《俱舍论》等相关论典里面也学过，这些是有现瑜伽现量。“各有二类共十种”，对三种圣者的三种现量从有学无学来分，有五种瑜伽现量；每一瑜伽现量再分入定和出定，总共有十种瑜伽现量。









第五十七节课

《量理宝藏论》中，今天继续讲四种现量里面的瑜伽现量。因为瑜伽现量所照见的是万法真相，所以其对境与其他现量不同，虽然瑜伽现量当中也有高低的差别，但一般来讲瑜伽现量的对境就是无我空性。那怎么照见无我空性呢？比如说，我们以根现量的角度来讲，对境要有自相才可以照见它的本体，而无我空性本来都没有本体，那怎么现量见呢？如果是以总相的方式来见，就不是现量了，那怎么能照见呢？我们可以这样回答：五蕴当中没有我和我所，就像照见没有瓶子的地方一样，实际上没有瓶子的名言可以建立，也可以说现量见到没有瓶子。因为，有瓶子的话，在这个地方就完全能照见；同样的道理，如果有我和我所，那么在五蕴中应该完全能照见。照见无有我和我所的五蕴的原因，在名言中可以安立我不存在的真相。虽然无的东西、空的东西没有自相，但是我们在建立名言的时候可以这样安立。所以瑜伽现量的对境也即所缘缘就是无我空性，可以这样说。

然后是瑜伽现量的增上缘。我们昨天也讲了，应该是一种殊胜的等持，或者说是依靠等




持而产生的修行的力量。

下面是瑜伽现量的等无间缘。当然，见道时瑜伽现量的等无间缘就是前面的无分别念；也就是说，得一地菩萨的等无间缘是什么样呢？就是前面的有漏法。

你们应该能记得，这一点在《俱舍论》中也讲到了：一般来讲无漏法产生无漏法，有漏法产生有漏法；但是也有特殊情况，比如说凡夫最后心的刹那的有漏法，它可以产生圣者的第一个无漏法，这是可以产生的。所以，所谓同类因并不一定是，它（因）的颜色、形状或者说它的形体全部跟果一模一样，不是这个意思。如果真的是这样，种子是棕褐色的，而苗芽是绿色的，那这两者从颜色来讲就不是同类因了，有这种过失。其实，同类因是指对果的本体的产生起直接作用，这样的一种因就叫做同类因，也叫做近取因。近取因的概念应该这样理解，否则就像我们前一段时间所讲的一样：烟的近取因是火，因为是从火当中产生的。既然从火当中产生，火是燃烧性的，而烟没有燃烧性，那是不是有无情当中产生有情，有情当中产生无情的过失呢？绝对没有。这种过失不存在的原因，前面也已经分析过。世间当中，在瑜伽现量的因方面也可以这样分析。

实际上，根现量也好，瑜伽现量也好，任何现量方面的知识都应该广泛了解。如果没有了解，我们现在现实中的有些现量的的确确也是很困难的。

比如说我们前两天讲的根现量，有时候认为根现量从阿赖耶中产生，有时候认为根现量的习气在阿赖耶中不存在。但实际上，全知无垢光尊者在《宗派宝藏论》中说，眼识、鼻识等上面不能积习气，它们不能作为习气的所依；按照唯识宗的观点，这八种识完全是分开的，也有这样的说法。而无垢光尊者的《大圆满心性休息》中，阿赖耶指的是无分别的部分，阿赖耶识指的是明现部分。这样的话，我们的眼识也有明现的部分，也有无分别的部分；那是不是眼识也有阿赖耶，鼻识也有阿赖耶？从明现和它的本体的部分安立的话，我们可以这样承认。那眼识上能不能积习气呢？我们造的业在眼识上不保存，只是在心识的明清上面保存。这是为什么呢？因为我们的眼识容易失毁，容易断灭。如果真的在我们的眼识上面积习气，那么当眼识灭完了以后业也断了，业就有耗尽的过失。所以说，应该在阿赖耶上面存在。

有些论典中也有这样的比喻，金子可以作成耳环、项链等很多很多装饰品，这些各自分

开的装饰品，实际上它们的反体都离不开金子的本体，但是它们并不是原来的金子。同样的道理，阿赖耶可以分六种根识，它们是不同反体；但是积累的善业也好，恶业也好，它们全部存在阿赖耶上面。还有一些比喻，比如说下雪的时候，我们在雪上面倒一点墨，而墨在雪上面不可能永远存在，在阳光的照射下它一会儿就没有了，实际上这种墨已落在了地上；同样的道理，在眼识上面，众生的习气可以说已经经过，但实际上真正保留在阿赖耶上面。

阿赖耶，它是每一个众生在获得佛果之前一直不会断灭的一种心识，当众生转生到无色界的时候它也存在，当众生入于灭尽定的时候它也存在，是从这个层面来讲的。

前一段时间我们也讲了，关于无色定和灭尽定，各种宗派的说法都不相同，按照自宗的观点来讲它们也有一个非常细微的意识。如果没有细微的意识，那就不太合理。比如说瑜伽士已经入定好几天了，经过几天之后，为什么他的身体不腐烂？这说明细微的意识并没有离开。很多教证也是这样说明的。

我们在这里分析根现量的时候，它也会牵涉到很多问题。关于这些问题，道友们只依靠平时所讲的一堂课就完全能了解，也有一定的

困难，所以要勤看我们自宗最好的论典，就像《七宝藏》。如果没有时间看《七宝藏》，那就看全知麦彭仁波切的《中观庄严论释》。在显宗方面，应该说《中观庄严论释》里面讲了很多很多的要点，这些要点也有因明方面的内容，也有中观方面的内容。在方便的时候，希望大家再三地看。千万不要是，因为今天考试我要看一看，因为今天讲考我要看一看，不要以这样的目的来学习。平时就要了解，到底我们自宗怎么样承认？关于阿赖耶和瑜伽现量等方方面面的道理，如果都想了解，那必须长期去闻思。因此，要经常翻阅我们自宗非常可靠、非常合理的论典。屡屡翻阅之后，你就会懂得这些道理。

当我们有些道友提问题的时候，一眼就可以看出，他们对自宗的书籍根本没有翻阅。虽然有时候也翻阅，但这只不过是，在我们讲的时候走马观花般地过了而已。过完了以后再也没有翻阅的话，那就有可能对自宗的无垢观点并不清楚。很多难题，本来麦彭仁波切和无垢光尊者早就在不同的论典中给我们解释得清清楚楚，可是我们有些人还是再三再四地问。当解释这些问题的时候，他却根本不在意，而后来"到底阿赖耶识是什么样的，到底瑜伽现量

是什么样的？……"凭自己的分别念整天这样提出问题，实际上这是不合理的。

我想外面的有些人，这方面的书籍也没有，资料也没有，传承也没有，确实有一定的困难。可是这些问题我们以前都讲过，讲完了以后也不敢说全部都明白；但是基本上这个要点在多少页，这应该清楚，或者说这是非常难的题，我一定要下工夫，这一部分我一定要了解。当你真正了解了以后，一辈子都可以用上。所以说，以后遇到一些难题的时候，希望大家不要让它成为永远的难题。永远都搞不懂这一部分，不要这样，这样不太好。应该通过分析，令自相续中生起定解。

前面已经讲了瑜伽现量的法相与分类，下面讲瑜伽现量的内容。当然瑜伽现量分声闻、缘觉、菩萨和佛的四种瑜伽现量，但是我们在这里主要讲佛的智慧，就是佛的尽所有智和如所有智，这种智慧在《释量论·成量品》中，有专门的宣讲。

实际上，《释量论·成量品》专门讲了陈那论师《集量论》的顶礼句。这个顶礼句的前两句，就是《成量品》的所有内容，全知麦彭仁波切在解释的时候也这样说，克珠杰解释的时候也这样说。应该说《集量论》中的前两句

就是《成量品》的所有内容，而《成量品》的内容实际上就是《释量论》的所有内容。也就是说，《成量品》所探讨的正是本论最主要的论题，而其他三品是支分。因此，我们学习因明的时候必须要懂得《释量论·成量品》。如果你懂得这个道理，那么其他的道理就可以间接了知。

所以，这次讲因明的同时，我也专门空出时间翻译了《释量论大疏》中的《成量品》。全部翻译也有一定困难，所以只翻译了《成量品》。既然翻译了这一品，我也很想把它讲完。如果实在来不及，我想到时候也有文字，只要有信心，你们自己也可以通过自学来了知其中的内容。

我现在所做的，就像现在世间人们所说的“宏观调控”。最根本的问题是什么，我们必须抓住。那因明的重点抓哪些呢？第一个，抓我等大师释迦牟尼佛成为量士夫，这是我们因明中最重要的内容。要通达释迦牟尼佛是量士夫，基本的条件必须承认前世后世存在。在《成量品》中，前面着重建立量，然后抉择前世后世，过了以后宣说释迦牟尼佛是世间中唯一的量士夫。那么，释迦牟尼佛成为量士夫是通过什么样的理由来抉择的呢？他能了知一切万

法，而最主要的、最根本的就是他无误了知并抉择了四谛——苦集灭道，这唯一是释迦牟尼佛的特点。任何外道、仙人、婆罗门等，这些智者和学者跟佛相比，都没有这个特点。所以说，我们学习因明的时候应该抓住重点，这一点相当重要。

壬三（内容）分三：一、智慧之因；二、彼究竟之时；三、观待方便果之特点。

癸一、智慧之因：

善修方便及智慧，互为因缘将成就，
如所尽所有本智。

这里是说，我们通过认认真真修学大悲布施波罗蜜多、持戒波罗蜜多等五度的方便方法和智慧波罗蜜多，这样的六波罗蜜多我们通过精进修持之后，就会互相成为因缘。怎么样成为因缘呢？这两者，也就是福德资粮和智慧资粮，或者说方便和智慧，它们是建立佛的尽所有智和如所有智的相辅相成的不共因缘。怎么成为不共因缘呢？智慧资粮成为佛的如所有智的近取因，福德资粮或者方便作为它的俱有缘；福德资粮作为近取因产生尽所有智，智慧资粮对它就成了助缘。

按照唯识宗以下宗派的观点，也就是经部和有部的观点，释迦牟尼佛的智慧也是依靠因



缘而产生的。按照大乘的观点，有能遣所遣的因缘关系等不同说法。在这里，一方面在我们世间人面前可以建立释迦牟尼佛的智慧是因缘产生，另一方面也可遮破外道的各种观点。所以说，论典中所说的佛的智慧依靠因缘而产生，这一点是成立的。如果我们想详细了解这个道理，那可以参阅《六十正理论讲义》以及《大圆满心性休息大车疏》等论典，里面对此讲得比较完备。总之，在这里就是说，佛的尽所有智和如所有智是依靠智慧和方便而产生的，这两者互为因缘，应该这样来理解。

癸二、彼究竟之时：

三世以及一百劫，三大劫中彼究竟。

这些智慧大概在多少时日中得以究竟呢？也就是说，我们前面所讲的三种圣者，他们的智慧需多少时间才能获得？

三种圣者中的第一个是声闻，非常非常精进的人在三世中可以获得声闻果位，这也是指利根者。利根者的话，经过前一世、这一世，在下一世的时候他就能获得阿罗汉果位。这是极利根、极精进者。如果是钝根者，或者是不太精进者，那也不一定，拖得也比较长。比如说，释迦牟尼佛在世时候的有些声闻，到弥勒佛出世的时候才获得圣果，这种情况也比较多。




所以说，钝根者则不一定。

然后是缘觉。当然缘觉分两种，一种是麟角喻缘觉（指利根），还有一种是部行缘觉和住法缘觉（指钝根），有些论典是这样说的。一般来讲，大多数论典里面说麟角喻缘觉根性比较猛利，这样的利根者在一百个大劫中能获得缘觉果位。以前，荣素班智达在有些论典中说：缘觉中部行缘觉比较利根。为什么呢？因为在大众中（就是非常嘈杂的环境中），他的修行也不受影响。现在我们有些修行人一直闭关不敢出来，这说明不一定是利根。如果在大城市里面成就，在各种环境、各种诱惑当中成就，那这是利根者。在这个问题上，荣素班智达也有不同说法。但不管怎么样，反正是指利根者，利根的缘觉在一百个劫中能获得成就。所以世间当中也有这样的差别。

而菩萨，需要三个阿僧祇劫才能获得佛果，当然三个阿僧祇劫也是指最利根；如果是中根者，七个阿僧祇劫；钝根者的话，三十三个阿僧祇劫，也有这样的说法。

按照经典来说明，这些圣者成就的时间有这样的差别，这是他们获得各自究竟智慧的时间。不管怎么样，最后他们都获得佛果。就像《定解宝灯论》里面所讲的那样，声闻和缘觉



也入于大乘，入大乘后经过三个阿僧祇劫等，都会获得圆满正等觉的果位；那个时候的智慧，在世间当中是最殊胜、最完美的，它能照见一切万法，能断除一切所知障和烦恼障，是无比圆满的一种智慧。

癸三、观待方便果之特点：

方便薄弱二解脱，具习气故非本师，

修习方便明万法，断习气故即遍知。

“方便薄弱”是指布施、持戒以及大悲心、菩提心等非常薄弱。“二种解脱”指的是声闻和缘觉的解脱。这两种解脱并不是很圆满，为什么呢？因为他们具有习气。具有什么样的习气呢？这与我们在其他论典里面学过的一样，就是四种不知因[2]。小乘自宗里面虽然没有说是所知障，但实际上这就是所知障，我们大乘的观点来讲他们具有所知障。四种不知因存在的缘故，声闻和缘觉两者并不具有最圆满的智慧，也并非最圆满断除一切罪业，所以他们不是真正的导师。

真正的导师，他自己相续中已经圆满具足一切智慧和方便，并可以无误地开示给其他众生。就像《释量论》里面所讲的那样，如果自己不知道方便，那对他人宣说就非常困难。“方

[2] 佛法深细而不知、时间久远而不知、地点遥远而不知、分类无量而不知。



便生彼因，不现彼难说。”有这么一个颂词。意思就是说，声闻缘觉，他们自己尚且不能如实了知一切万法的真理，那摄受众生，为他人宣说，就更有一定的困难。

《量理宝藏论自释》里面说，他们不仅方便薄弱，而且智慧也浅薄。因为声闻缘觉二者智慧也还没有圆满，只通达了一个人无我的智慧，根本没有通达法无我的智慧，所以他们的智慧也很欠缺，有这种说法。但小乘自宗认为，只有一个圆满的无我——人无我，并且声闻缘觉都已经圆满了。他们自认为智慧已经圆满了，但是方便的菩提心还不足够，所以具有四种不知因，这一点可以成立。意思就是说，我们世间所有的解脱当中，前面的两种解脱还不圆满，所以他们不能直接摄受有缘的众生。

“修习方便明万法”，经过漫长时间精进修行，大乘菩萨的智慧已经圆满了，该了知的尽所有智和如所有智全部都已经通达了；智慧通达的同时，相续中所有的无明烦恼障和习气所知障全部都彻底断除了，所以能究竟了知一切万法，并已圆满一切断证功德。断证功德圆满的就是佛陀，佛陀就是世间唯一的遍知，这一点可以成立。所以我们应该了解，在整个世间中佛陀是唯一遍知一切万法的一切智智，任何

学者、智者都无法与他的智慧相比，这是佛和其他果位的差别。这一点，大家应该清楚。

辛二（成量之理）分二：一、建立现量；二、依此量进行取舍之理。

壬一、建立现量：

已决识及决定识，乃分别故非现量，
所有瑜伽之现量，皆现量故成立量。

我们前面讲的，以前已经了知而再了知的已决识，与相续当中通过不同的途径而引生出来的决定性定解，因为这两者都有分别的缘故，所以它们并不是这里的瑜伽现量。意思就是说，瑜伽现量肯定不是已决识与决定识。而因明前派的有些论师认为，已决识和现量有同体的部分，但是这种说法是不合理的，我们前面都已经遮破完了。还有外道的论师认为，分别念和现量也有同体的关系，但这个道理也是不合理的，我们前面也已经分析过。所以说，决定识和已决识的瑜伽现量绝对不存在。

那么，瑜伽现量可不可以作为正量呢？可以。为什么是正量呢？因为它是现量的缘故。不管是声闻缘觉的照见或者是佛菩萨的照见，外境真相如何存在，他们的有境就会如理如实地照见。这样的照见方法，我们可以称之为现量。虽然它不属于根现量和意现量当中，但是

他这里有一个特殊的现量——瑜伽现量，因此我们称为量。为什么是量呢？因为是现量之故，我们可以这样来理解。

壬二、依此量进行取舍之理：

异生凡夫之正量，由决定性行取舍，
离分别念诸圣者，由等持行经论说。

依靠这种量怎么样进行取舍呢？

世间中是依靠量来取舍的，既然是依靠量来取舍，那么圣者是怎么取舍的，凡夫人是怎么取舍的？有这么一个疑问。

首先我们说，世间中这些还没有得圣果的，相续中还具有业障的凡夫人，他们的正量是依靠自己的见闻觉知、忆念等来决定，决定之后再进行取舍。比如说我们先通过现量见到，见到以后在相续中产生决定性，有了决定性以后才可以取舍。

仅仅是现量能不能取舍呢？绝对不行。比如说有些婴儿，他对红红的火完全能看得到，可是因为他的决定性还没有成熟的缘故，他的手在火里面燃烧，他也不知道取舍。把火扔出去或者不能接触火，这样取舍的概念对婴儿来说是没有的。对我们大人来讲，既能现量见到火的自相，又能产生决定性。我们通过决定就可以知道，这里面有水不能跨过去，不然沉在

里面淹死了也不知道；这里有火，我不能接触，接触的话可能会把我的手烧烂。有取的概念，也有舍的概念。

我们凡夫人的取舍，全部是依靠现量来产生决定，然后再依决定性进行取舍，这是我们凡夫人依靠量来进行取舍的一种方法。而圣者完全是不相同的，圣者全部是依靠等持。比如第八地菩萨以上全部是依靠等持力，不管是布施也好、持戒也好，什么都是依靠等持力来进行取舍的。佛陀在《三摩地王经》等经典里面已经讲了十万个等持。菩萨积累资粮、增长智慧，全部是依靠等持来进行取舍的。所以圣者完全是依靠等持来取舍的，这种量也是瑜伽现量。我们凡夫人，先用自己的现量产生决定性，然后再进行取舍；而圣者是以瑜伽现量的等持——能照见一切诸法的力量来进行操作的，这方面有一定的差别。

辛三（能立之量）分三：一、建立本体；二、建立法相；三、遣于成立义之诤。

壬一（建立本体）分二：一、建立过去未来；二、建立所依能依。

癸一、建立过去未来：

不可思议智慧者，彼之智慧无法测，

这个道理大家也应该清楚，世间唯一的遍

知佛陀，他是依靠什么样的量来成立的？尤其是，佛陀既要知道现在的一切法，又要知道未来和过去的一切法，那么他是通过什么样的方式来照见的呢？是不是能照见自相？如果能照见自相，过去的法已经灭完了，现在的法虽然存在，但是未来的法还没有产生，过去和未来法的自相现在绝对不存在，不存在的东西，佛陀以什么样的现量来照见？有这方面的疑问。

当然回答这个问题的时候，以前克珠杰尊者在相关因明论典中说，佛陀照见未来和过去的原因，主要是他的智慧资粮已经圆满，我们在讲《中观庄严论》的时候也讲过。就像佛陀福德资粮圆满的缘故，在佛陀面前一些不清净的食物（如马麦）已经变成了清净的美味佳肴；同样的道理，未来、过去的一切法也是依靠佛陀智慧资粮圆满的力量才照见的，也有这种说法。在《释量论》和《量理宝藏论》里面，对佛照见过去和未来的事实是通过比量来说明的。同时也说了，佛陀如何照见万法的境相，以凡夫的分别念来进行衡量非常困难。我们凡夫人就像孩童一样，大人所有的想法、心里面的各种目的，让愚痴的孩童来进行预测恐怕有一定的困难。比如说有一位读幼儿园的孩子，他父亲是博士，他父亲的所作所为以及想法全

部让他来衡量，恐怕在他的智慧还没有成熟之前，这是非常困难的。所以对我们凡夫人来说，佛陀到底对一切万法是怎么样了知的？是以有为法的方式而知道的，还是以无为法的方式而知道的？我们像盲人摸大象一样去观察佛陀不可思议的智慧了知一切万法的境相，还是有一定的困难。

但是，我们在外道面前也千万不能说："佛陀是不可思议的。"如此，他们可能会问："不可思议的话，那么你们怎么知道或怎么成立佛能照见一切万法？""这一点也是不可思议的。""那所有的一切回答全部在不可思议中能包括吗？"这样一来，我们也遇到了很大的困难。所以我们在这里面也应该进行分析。但是分析的时候，并不是说"佛陀就是遍知"，不能三言两语就解决一切事情，应该很细致地去观察。在观察的过程中，一方面能使自己对佛陀的智慧产生无伪的定解；另一方面在对方面前成立时，也必须要有一个非常充分的理由来进行说明。

其实，在学因明的时候，我非常希望道友们在互相沟通的时候要"会说话"。有些人可能这么想，怎么说会说话呢？我一直会说话，从几岁开始到现在我都在说话。可是，真的，在人与人之间互相沟通、辩论的过程中好多人都

不会说话。心里面所想的，要么说一句话，要么中间根本没有修饰。人与人之间的沟通，确确实实语言非常重要。如果语言非常完美，那么别人的什么问题都可以解决。前几天，有几个我资助的大学生，可能有七八个，我也跟他们讲了："你们以后在讲话方面，还是要好好地锻炼一下。"我们很多人都不会说话，很多问题怎么样衔接、怎么样表达，对这些技巧往往掌握得不是很好。

因此，不管是外道也好，或者是世间上的任何一个人，如果他们说：你们佛教的见修行果的关系是什么样的？那我们的回答既要符合对方的心意，又要能说出自己的依据。要用这样的语言来进行沟通，没有一定的锻炼，没有一定的语言功夫，也有一定的困难。所以，平时自己在修学、学习的过程中，大家还是要互相沟通，这有一定的必要。

我们这里的有些人，理解能力还是可以，但是一直口里面吐不出来，要吐出来非常困难，半天也说不出来；即使说出来也好像一块一块的，中间都是断断续续的。这样的话，就没办法成为完整的语言。说什么事情，该说的时候，这个问题从头到尾必须要说清楚；不该说的时候，无关的语言不需要说很多。所以，平时对

自己的语言能力进行锻炼还是很有必要。

当然，我们看看现在这个世界，也是这样的。任何一位大学生也好、老师也好、领导也好，如果他们语言功夫非常好，那不管找工作，或者做什么事情都非常方便。如果语言功夫不太好，不善于表达，一说话就马上得罪上上下下的人，或者自己的想法根本没办法表达出来，那做什么事情恐怕都不太方便。所以，说话是非常关键的问题。我想虽然我们不像世间人一样，通过花言巧语来引诱别人，这倒是不需要的；但是讲经说法，或者是把自己对佛教的理解传达给别人，这都需要语言艺术。甚至，有时候打一个电话也有很大的差别，你们很多人可能也有这种感觉：对方说话非常不错，打电话听起来很舒服；如果对方说一句话，要么骂人，要么说不出来……反正有很多区别。

所以，大家在“世尊成为量士夫”这个问题上也应该做深入的分析。那么，当对方提出这个问题的时候，我们怎么回答呢？可以这样说：比如佛陀怎样了知一切万法，《释量论》及其解释里面都已经讲了，一般入于睡眠的人不知道醒觉者的心；同样的道理，我们这些可怜的众生——被能取所取蒙蔽的凡夫人，怎么能如理如实了知一切智智照见、衡量万法的境界

呢？根本不可能知道。所以说，佛陀的一切智智是不可思议的。首先，我们可以这样确定。而且，这一点也非常需要。

那佛陀到底怎么成为遍知呢？有些人说，佛陀肯定是遍知，因为我们身上有84000虫，他已经知道了，所以佛陀是遍知者。这也是一个层面。有些说佛陀肯定是遍知，因为2500多年前或者2900多年前出世的佛陀，已经对后来的龙猛菩萨和无著菩萨等授记得非常清楚，所以他是遍知者。这也是一部分。但是在《释量论》中讲了，佛陀了知昆虫的数目并不是特别需要，因为并不是以这个来建立遍知的。有些说佛陀有神通，他能照见弟子的相续，所以他是遍知。这也是不圆满的，因为不仅是佛陀，世间上的仙人也能做到。有神通的话，世间的鹫鹰，也就是老鹰，它们也有神通，可以这样说吧，它们有眼通，很远地方的东西也能看得一清二楚。《释量论》中也说了，如果你特别喜欢神通，那你不用依止佛陀了，依止老鹰就可以了。而我们唯一的理由，刚才也给大家讲了。“不可思议智慧者，彼之智慧无法测，”就是说佛陀的智慧是不可思议、难以测度的，这是非常重要的一点。佛陀具有不可思议的智慧，他的智慧行境以我们凡夫人的观现世量来进行衡量，就像

盲人摸象一样，得不出一个非常完美的结论。

虽然佛智无法测，但也可通过以下两个推理来推知。第一个，以佛陀的教言来推知，他是一切智智者。

言词特征若决定，亦能推知前生也。

佛陀具有一切智智的智慧，那我们通过什么样的推理能了知呢？对佛陀言词的特点，如果我们如理如实通达、决定，已经确定无疑，那么就能推知语言的来源肯定有不可思议的智慧。也就是说，佛陀的智慧是通过什么样的方式来推知的呢？就是佛陀的教言，也即我们现在可以通过阅读佛教的《大藏经》而推知。阅读《大藏经》之后，我们就会明白，这样深奥的意义，唯有具足一切智智的智者才可以通晓，一般的凡夫人绝对不可能通达。

对于其他人而言，也是如此。虽然没有见过这个人，也不认识这个人，但是翻阅了他的书以后，就可了知："噢，这个人的学问肯定很不错，你看他把古今中外所有论典的相关内容全部都引用在这里面，这个人的智慧肯定很了不起。"通过他的语言，对他会有一定的认识。同样的道理，佛陀的《大藏经》已经摆在很多寺院的藏经楼里面，后代的智者通过翻阅《大藏经》，就会认识到佛陀的智慧无与伦比。而一

般的仙人、老鹰，或者说世间的智者等等，他们根本不能通达这样的智慧。所以说，通过语言来了知佛陀，应该是最好的一种论证方法。

以前，中国的文学家、革命家、思想家鲁迅先生，他看了《瑜伽师地论》和《贤愚经》之后，一直赞叹不已地说，我们这些文学家辛辛苦苦地研究一辈子，其实释迦牟尼佛早就给我们讲得明明白白了。以他的智慧，最后也不得不承认这样的道理。实际上，这也是通过语言来了知佛的智慧的。

所以，我们现在可以这样确信，佛陀的确是遍知。因为，历史上这么多智者的论著一一都被推翻完了，但是佛陀的教理，尤其是他所宣讲的四谛真理，任何人也没办法推翻，因此说词句是非常重要的。言词的特征如果决定，也能了知前生。所谓前生，是指这种言词的来源肯定有一个瑜伽现量。它前面肯定有获得无我智慧的瑜伽现量，否则，这么深奥的道理怎么能说得出来呢？以前的佛陀怎么是遍知者呢？我们通过现在的这种道理可以了知。

这是对前世的推断，然后是建立未来我们也能获得这样的瑜伽现量：

串习圆满明了彼，遮他边定而证实。

那么，通过什么样的方式能断定我们未来

会成就瑜伽现量呢？我们可以通过推理了知。前面的佛陀是怎么样修道的呢？他是依靠自己心的力量，经过漫长时间地修学，在圆满福德和智慧资粮以后才成就这样的果位；那么，我们现在这些人也通过积累资粮，不断地修学、串习，漫长的时间过后，也可以获得与释迦牟尼佛无二无别的瑜伽现量。

为什么呢？因为遮除了其他的边而成立了自己的真相。为什么遮除了其他的边呢？所谓遮除其他边就像我们前面所讲的那样，如果我们的所依不稳固，很有可能现在学的在以后全部都报废了，最后一点都不剩下；但修行并不是这样，心性光明的所依非常稳固。会不会在这样的心性上面，如果没有增加力量，就有可能失毁呢？并不是这样的。在我们心的力量上，依靠前世、今世乃至后世所学的真理，逐渐逐渐会获得圆满正等觉的果位，这是成立的。不成立的任何因缘，在因明的推理中根本找不到。

所以我们只有两种推理：第一种推理，用佛陀的语言来了知佛陀是遍知者；第二种推理，我们任何一个人通过现在的修行，未来都可以成佛。将来成佛的原因是它的所依稳固，遮除了其他边的缘故。总之，通过这两种推理可以建立我们自己将来会现前瑜伽现量。

第五十八节课

下面我们继续宣讲《量理宝藏论》中的第九品，今天主要讲前世后世存在。因明中有两个关键问题，前面也讲过，大家应该清楚。第一个，通过因明的推理方式让人们了知，并不是现在有些外道所承认那样，人死了以后什么都不存在，或者人的心识从身体中产生。这种邪说谬论我们应该制止并加以推翻，并建立前世后世存在，这是一个关键问题。还有一个关键问题，依靠因明的推断方法能了知，我等大师释迦牟尼佛是整个三界众生的唯一怙主，是唯一的正量士夫。这一点，我们可以依靠推断、依靠智慧来了知。如果这样了知，那永远也不会退失信心。所以皈依的时候，皈依的原因必须了解。如果不了解皈依的原因，那么我们的信心就很容易退失。

可见，学习因明的重点有两方面：一方面要了知前世后世存在，另一方面要了知佛陀就是量士夫。如果这两个最关键的问题搞明白，那么学什么法都很容易，你也就成了一位名副其实的佛教徒。我们在座的各位，如果以前因时间关系等种种原因没有搞清楚这两个道理，那以后一定要花一定的时间和工夫。大家对前

世后世应该深信不疑，不要仅在口头上说“人有前世后世”，口头上说不一定算，必须要用正理来引发信心。

癸二（建立所依能依）分二：一、建立宗法；二、建立周遍。

子一（建立宗法）分二：一、破他宗；二、说自宗合理。

丑一、破他宗：

人的前世从无始以来到现在都存在，如果没有成就，将来也要漂转在无边无际的轮回当中。这两个问题依靠什么样的理论来证实呢？首先讲他宗有些论师的观点。

于此有谓依所依，识之初始最终二，
以火及灯作比喻，凭借现量可成立。

有些论师认为，人的前世和后世依靠自证现量可以成立。他们的比喻是火和烟以及灯与光，是以这两个比喻来成立人的前后世存在的。

这些论师认为，比如我们都知道现在的心有前面的一刹那，也有后面的一刹那，这是我们通过自证来了解的，是以自己的心来明白的。如自证所了知那样，所有众生无始以来都有无边的前际，这叫做前际无边，也就是说无始以来的心识都是存在的。为什么存在呢？这是通过现在的心来了知的。以现在的心怎么样推断

呢？因为，通过现在的心识可以直接遮破不存在前面心识的总识，又可以间接遮破不存在前识前提的别识。也就是说，通过自证现量遮破了不存在前识的总识和别法的识。反过来说，以我们现在的心识可以了知存在前识前提的总的心识，以及存在前识前提的别的心识。这个道理可以通过一个比喻来讲，比如说我们看见的烟，烟是从火当中产生的。烟在火当中产生的推理已经直接遮破了烟是从非火当中产生的，这种总的概念已经遮破了；间接也遮破了烟是从其他别的事物当中产生的。反过来说，烟必定是从火当中产生的，这样的道理能够成立。因此说，众生前面的心识无始以来一直都是存在的，这一点是以自证现量来知道的。这是他们的一个理由。这是前际（前世）存在的论证方法。

那后世存在的论证方法是怎么样的呢？他们进一步说，通过现在的自证刹那证明，无边无际的后刹那心识也是存在的。怎么存在呢？因为，通过现在的正理能直接遮破总识不能产生后识的道理；如果直接遮破了这个道理，那么间接也已经遮破了心识的别法延续下去不存在的道理。所以他们认为，总的来讲也遮破了总识产生后识不存在的道理；别的角度来




讲，每一个众生的心识——别法的心识延续下去不存在的道理也已经间接遮破了。这就像灯一样，灯现在就发出光，那总的灯不发光的道理就直接遮破了，也间接遮破了别法中的彩灯或者酥油灯等不能发光的道理。

依靠灯与光的比喻，可以了知无边无际的后识存在；而以前面火和烟的比喻，也能证明众生的前际存在。也就是说，以这两个比喻可以证明我们众生既有前世又有后世，而既不存在前世又不存在后世的道理，通过这两种比喻完全可以推翻。这是对方论师的观点。

但是，这种观点不太合理。如果这一点合理，那顺世外道的观点也应该合理；因为顺世外道（现世美）也认为今生中的心识刹那成立。所以，仅仅依靠这一点并不能证成前世后世存在，必须还要有一个充分的理由。下面作者也说，以自证现量来成立是不合理的。因为自证现量并不能证明前世、后世的心识存在，以自证来成立有困难。所以，一定要按照我们自宗所说的那样，通过三相齐全的推理——不是现量而是比量来进行证明，这比较重要。否则，以现量来证明的话，那顺世外道也承认：现在我有没有心呢？现在我有心；刚才我产生心没有呢？刚才我也产生心了；等一会我的相续中

会不会产生分别念呢？会产生的。这一点，外道也是承认的；所以，仅凭这一点来成立前世后世存在也有一定的困难。

无尽自证不证实，灯火作喻非应理。

你们对方论师凭借自证现量来证明，从仅仅围绕现在的时间来讲它们具有密切的联系，这也许是可以的。因为我们现在的确知道，自己的心是前面刹那的心当中产生的，后面的心也会不断产生，所以这一点倒是成立的。但是仅仅是现量，前际无边和后际无边两个道理怎么证成呢？这一点有一定的困难。

首先讲前世，顺世外道他们也承认现在的心，即生中的心倒是存在的，但是今生的心是依靠四大聚合的身体而产生的，也就是说在因缘聚合的时候由无情法的身体当中产生，并不是从前世的心中产生。所以，如果你用火和烟的比喻，那恰好跟顺世外道的观点一模一样。因为他们认为，光明、明清的心识是从与它不同的无明清的身体中产生的。而你们的比喻，烟是无有燃烧的一种事物，这种事物是从不同类的火里面产生的，这就像心识从身体中产生一样，不同类的事物产生不同类的事物，这跟外道的观点完全相同，所以这种说法是不合理的。这是第一个问题。



然后是第二个问题——后世。“现世美”的顺世外道，他们也承认现在的心识存在，但人死了以后，就像灰尘在空中被风吹走一样，荡然无存，最后什么都没有。包括自己的身体，通过火化、通过水葬，最后完全消失于四大当中。这样之后，所谓的心识就不存在，他们的观点是这样的。如果你们用灯火来比喻，那么虽然灯火现在发出光芒，但是油尽灯枯之后，灯光再继续延续下去的理由也没有。这样一来，恰好证成了外道的观点，这就明显说明你们的比喻不合理。因此，对方论师的说法并不能推翻外道的观点。同时，他自己也不能如是安立，因为如是安立根本没有充分的依据，所以不能承认这种说法。这是自宗遮破对方的观点。

丑二（说自宗合理）分二：一、建立前际无始；二、建立未来无终。

前际无始的意思，是指我们前面的心识从无始轮回一直流转到现在；后际无终的意思，是指如果我们没有得解脱，没有证悟无我，那还要不断地、无有终止地在轮回中漂泊。此处要建立这两个道理。

寅一、建立前际无始：

心不观待他因故，依因前际无始成。

当然，这个推理方法比较简略。如果是以





前广泛学过中观、因明的论师，他们就可以依靠这种推理方式来建立众生的心前际无边。也就是说我们的前世是存在的，而前世存在的唯一推理、唯一比喻就在此，以此建立前世存在比较容易。可是，世间当中邪见比较重的，以前对因明和逻辑从来没有听闻和学习过的，在这样的人面前仅仅以这两句能不能成立呢？有一定的困难。

所以，我们一定要学习《释量论·成量品》。因为《成量品》先讲前世后世存在，然后建立释迦牟尼佛成为量士夫。我前一段时间也讲过，格鲁派的克珠杰再三说，因明的核心就是《成量品》，如果懂得了《成量品》，那么其他几品的道理就很容易通达，因为它们是支分之故。因此，因明的核心、精华就在于论证前世后世存在，以及在名言中建立释迦牟尼佛成为量士夫这两点。

如果我们承认释迦牟尼佛是量士夫，那么前世后世的存在就比较好办。为什么呢？因为这是佛陀说的。既然是佛陀说的，那么前世后世肯定存在，这很容易成立。凡是信仰佛教的人面前都可以说前世后世肯定存在，为什么存在呢？这是诸高僧大德说的，这是佛陀说的。没有人敢站起来说，佛陀虽然说了但是我不承

认，这样的佛教徒是没有的。

在非佛教徒面前，我们可以通过推理来成立。但实际上，通过推理来成立也不是特别容易。以前印度有一个故事，当时旃扎古昧论师跟外道在很多年中一直辩论，但实在没办法说服他，后来旃扎古昧论师嘴里含着一颗珍珠死去，依靠缘起力投胎变成一位孩童，出生时这位孩童嘴里仍含着那颗珍珠，这才使那位外道觉得前世后世的的确确存在。这是通过一种缘起力的神变方式来进行论证的。因此，在从来不承认释迦牟尼佛的教法，也不承认因明相关推理的这些人面前，前后世的道理很难成立。

其实，前世后世的存在可以通过各种方式来成立。但是，你必须花一定精力来进行论证，因为这并不是一句两句就可以说明白的。所以，我们应该学习像《宝积经》这样的经论。《宝积经》中讲，人的身体可以放在一处，神识可以单独离开，这些公案和教言讲得比较多。现在世间的一些学者也赞同这个观点，因为医院里面有些人濒死的时候，他们的神识已经离开了身体，通过现代的一些事例也可以成立。还有，佛陀在《十地经》中也讲到众生回忆前世的诸多事例。这一点并不是汉族或者藏族承认，在整个世界上，各民族乃至根本不信仰任何宗



教的人士当中，真正能回忆自己前世后世的事例非常多。这一点，现在很多专门研究生命科学的人已经不得不承认。虽然他们并不是以自己的信仰为标准，但是实实在在，他们通过对有些事例的考察、采访和研究，发现很多人的的确确能想起自己的前世。很多的奥妙、很多的秘密也依此而解开。所以，现在专门研究生命科学和人体科学的人，他们公认人的前世后世存在。

但是也有一部分人属于无记状态，存在也可以，不存在也可以。有一部分虽然不承认，但是不承认的理由找不到。问他承认还是不承认？他说前世后世肯定不存在。肯定不存在的话，请你将不存在的理由举出来。如果你真的要承许前世后世不存在，那么佛教里面所有的经典论典你要推翻；现实世间中千千万万的人能回忆前世，自己能知道自己的前世，这些人的事实你要推翻。然后，你再建立自己的无误观点；在这种情况下，这些人就不敢说前世后世不存在了。

所以，我们有时候也应对这个问题进行探讨。前两天，有些道友也对这个问题进行过辩论。其实，我们以后辩论的时候，尤其是因明方面的辩论，应该将前世今生的存在与释迦牟

尼佛成为量士夫放在主要的位置上，因为这是最为关键的。明年的时候，希望你们提醒，我们主要的辩论就放在这个问题上。其实，你真正对这个问题进行思考、长期研究，最后会认为前世后世在世俗中真的存在。对这个道理深信不疑的时候，学什么法、做什么事情就比较容易。如果你以一个邪见作为基础，那这个基础肯定不稳固，你在这上面修什么菩提心、大圆满、大手印，一切的修法都如冰上建筑，冰一化的时候，所有的大圆满的房屋或者菩提心的房屋全部都会倒塌，有这个危险性。所以我觉得，学佛的首要应放在对前世后世的诚信上。尤其是成长在现代社会当中，受到无神论和各种前世后世不存在理论教育的人士，首先应该将自己的目光放在前世今世存在的道理上；如果你懂得这个道理以后，再进一步地学习佛法，就可能有希望，否则我觉得有一定的困难。

这里就是说，我们众生今世生起来的第一刹那的心（有法），应该是依靠前世心识的近取因作为前提（立宗），因为除了自己前面同类的因以外，不观待其他任何法之故（因），就像我们现在的心（比喻）。这种比喻和推理完全是成立的。可能因为我们没有学过《释量论》，对这个推断方式，刚开始的时候恐怕有这种怀疑：

“到底它能不能成立？”怀疑可以，但是真正能遮破它的理由，你根本找不到。因为，我们刚刚生出时的这一刹那心，它前面肯定有心。为什么？因为心的近取因就是心，除了心以外，不观待任何无情法。有些人可能不承认：不观待是不可能的，应该观待自己的身体，也应该观待父母的不净种子等等。其实，这种因我们可以马上推翻。虽然它们是一种俱有缘，但并不是近取因；而且心识的近取因不是心识的理由，对方根本找不出来，无论如何也找不到。

关于不观待其他任何因，并不是说它的产生什么缘都不观待，不是这个意思。它的意思是说，除了心识前面的心识以外不观待其他任何东西，就像我现在的心识一样。我现在的心识，它前面肯定是心，并不是说不依靠心。

顺世外道也好，或者说有些外道，他们当中有两派：有一派认为，从母胎中刚刚生起的那一刹那心是从身体当中产生的，从此以后一直到死亡之间都是依靠这颗心而产生的，有一部分是这样认为的。有一部分认为，我们每天一刹那一刹那的心识都是依靠身体而产生的，也有这样的说法。

这些说法，我们以前在相关论典中也逐一遮破过。尤其在《智海浪花》当中有好几个事

例，像清辨论师、月称论师，好几个论师的不同说法都加在前文和后文当中。因为我们觉得，现在世间有很多人不承认前世后世，有些人虽然穿着袈裟，但他对自己的前世还犹豫不定：“到底我有没有前世啊？人真的有前世吗？”虽然自己认为自己已经学得非常不错，但有时候还提出一些特别可笑的问题。原因呢，缺少闻思。如果你真正了解因明，尤其对密法《大幻化网》中的有些道理知道的话，那么我们这个心识怎么样成立、怎么样存在的道理就会分析得更为细致。什么论典都没有闻思过，这样的人恐怕只会说：人有前世后世，因为这是释迦牟尼佛说的。对信仰佛陀的人来讲，这当然没有什么说的。因为在整个世界当中，释迦牟尼佛是唯一说真实语者，他连一点点的妄语也不会说，所以说应该成立。但是，在不承认佛教的人面前，我们也应该通过现在的很多事例或者理证来进行论证。在论证的时候，如果对方对现量的法也不能破，对比量的法也不能破，那间接已经承认了前世后世存在。在这里，我们也讲了前世怎么样存在的道理。

关于这个问题，大家也应该知道，这是从心识的本体的角度来讲的，并不是讲心识的差别。关于心识的差别，比如说这个人很聪明，

那个人很愚笨，这些都是依靠外面各种各样的因缘而产生的。比如说一位小孩，如果他小的时候就作一些开智慧的仪式，那这位孩童就会很聪明。在古代，印度也有，藏地也有，汉地也有。如果对他作其他仪式，那这个人就不一定很聪明。所以，心的差别方面并不是也依靠自己心的种子而产生。但心的本体应该在心中产生。这个问题，《释量论》中讲近取因和俱有缘两个问题的时候也说明过，我们以前也再三说过。比如说，父母勇敢的话，孩子也勇敢；父母有智慧的话，他家里面所有的孩子也有智慧。这说明父母的不净种子的的确确有一点俱有缘的作用，这一点是有的。就像我们将种子放在不同田地的时候，所产生的果实也有不同的味道。所以说，心的差别方面应该有所不同。而心的本体，每一个众生前世的心产生今世的心，今世的心产生后世的心，一直延续不断地存在，这一点并无差别。

所以现在很多心理学家认为，除了我们四大和合的身体以外，还有一种非常奥妙的心识。但他们并不知道它到底是什么样的。其实，很多道理在我以前写的有些文章当中也是有的，希望大家详详细细地思考，以此可以推翻自相续当中的一些邪见。虽然佛教的真理能推翻一



切邪见，但是，如果我们相续当中没有照耀佛法的光辉，那很有可能我们的心田就被各种邪见所笼罩着，这样就非常可惜，大家一定要注意。

这是众生前世存在的道理。当然《量理宝藏论》只有两三句，非常略，而《释量论》里面有详细地辩论。今年，《释量论大疏》中《成量品》的部分基本上翻译完了，到时候对有信心的人来讲肯定是值得研究学习的，但不知道还有没有时间讲。我觉得这一品就是因明的核心，如果你懂了，相续中所有的怀疑、迷惑全部都会遣除无余。否则，恐怕会有一定的困难。

有些人前世的恶劣习气非常重，凡是正法方面的事情，他既产生怀疑，也产生邪见，还产生嗔恨心，一切不良的心态全部都具足；而好的心态，信心也没有、悲心也没有、菩提心也没有。我看见有些人真的很可怜，虽然他自己心里想：我要变成一个好人。这么多的智者都在建立，这个观点应该是正确的。可是，没有任何理由的、各种各样的、乱七八糟的分别念经常覆盖着他心性的本来光明，非常可怜。而有些人福报比较不错，虽然遇到佛法的时间不是很长，但是短暂的时间当中，对与佛陀有关的真理、智慧马上能生起定解和信心，相续

中邪知邪见的迷雾逐渐消失。当然，这的的确确与今世的精进和前世的因缘有很大的关系。有些再闻思，再怎么样，好像相续中的邪见越来越严重，让他真正说出一个理由，也说不出什么，反正自己对自己增加迷惑：不是这样的吧？这样不可能吧？这样不行吧？甚至说话时，鼻子和嘴巴都变成了很难看的一种形状。

寅二（建立未来无终）分二：一、建立具有我执之明了无终；二、建立无有我执之光明无终。

卯一（建立具有我执之明了无终）分二：一、以因建立；二、抉择意义。

辰一、以因建立：

因聚齐全无障碍，依因后际无终成。

这是后际无终的成立方法，也是一种推理。怎么样成立呢？如果前世存在，那后世肯定存在，不可能今世就消失了。其实，前世今世存在也可以说，前世后世存在也可以说。因为，如果前世今生两者都存在，那么后世也决定存在。推理的方法可以这样说：凡夫心的后识必定存在，为什么呢？因为业惑烦恼的因缘具足，无我智慧的障碍没有的缘故。如同水份、化肥等所有因缘样样齐全，种子不得不产生后面的果一样。这是用三相推理来进行论证的，意思

就是说，我们凡夫人现在不可能具有证悟无我的智慧；既然没有，那后识决定存在。为什么呢？因缘具足、没有障碍之故。

表面上看来这个推理只有两句，但实际上非常尖锐。成千上万的智者集聚在我们面前，也没有办法推翻这种推理。当然，如果你觉得能推翻，那我们可以分析。你也不用怕：我推是能推翻，但是我把这个观点遮破了的话，会不会佛教中的所有宗派都有点不好意思。算了吧！我念一个金刚萨埵心咒不说话。不用这样，你相续中真的有邪见的话，可以跟很多道友交流，包括我在内。以前，我们对这些问题也思考过很多，也知道现代人的一些想法、做法和说法。东西方文化的结晶，乃至现在很多心理学家、文学家的文选，我们并不是没有学习过，而是学习过。学习以后，感觉到并没有经得起观察的理论。虽然他们口头上说不承认，但是光口头上说肯定不行，必须要有非常充分的理由。三相齐全的理由有的话，那我们就哑口无言了，就没办法了。除此之外，想当然的胡言乱语根本派不上用场。

因此，如果我们自相续当中具有邪见：这种正理肯定不能说服我，前世后世肯定不存在，因为什么什么之故。那看你用什么样的因来进

行论证，我们可以互相辩论。自古以来外道倒是不断出现，但是，真正能遮破前世后世的外道或智者却从未出现过。现代社会当中，大多数人希求现世的享受、财产等，像古代那样真正具有智慧的人士比较罕见，所以说也不一定能站得出来。对我个人来讲，也遇到过很多智者、学者，或者说博士、博士后等等，他们也认为自己是非常了不起的智者，刚开始的时候傲慢得不得了，认为前后世肯定不存在，从他们的态度和眼神中也看得出来，相续中有如山般的邪见。但是，真正让他们驳斥我们前世后世存在的道理，有些人连想也没有想过，只是说不存在而已。有些虽然用了一些理论，但是这些理论许多智者早就已经遮破完了，释迦牟尼佛、月称论师以及法称论师等早就彻底推翻了，可是他们根本不知道。就像杀完了的尸体，他们觉得还活着，认为还存在，但这是不合理的。有些虽然运用了一些现代的理论，但是，只要我们把因明的推理方式稍微变通一下，以现在的方式来对他们进行论证，他们的观点也是根本靠不住的。这并不是我们佛教徒自赞毁他、吹嘘自己，绝对不是！

众生相续当中业和烦恼是存在的，当然业别人不一定看得到。但是，只要你相续当中贪

心、嗔心存在，又没有无我的智慧，那你的心识来世的来世、来世的来世，一定会一直不间断。什么时候有了无我的智慧，相续中业和烦恼已经断完了，那个时候心识就变成光明的本体，就成佛了。从此以后，在轮回中就不会再继续流转，就像烧毁的种子一样。这个问题，下面可能还会说的。

在这些问题上，以上讲的这些道理非常非常关键。我们这里有些道友，可能以前所学的知识对你们的心理会产生一定影响。有时候我想，像我们学院里面的小孩，不管是汉族人、藏族人，从小都生长在这样的环境当中，长大以后对前世后世的承许上，应该说不会有什么问题。因为，他们从小就依靠父母、依靠老师学习前世后世存在的道理。从小就有这种观念，长大了以后，这种见解也会很稳固，不容易退失。可是我们有些人，从幼儿园到大学之间一直都学前世后世不存在的论典，到趋入佛教的时候，相续中的邪见习气已非常深厚，可能心中的疑结很长时间也没办法解开。但是我想，只要你虔诚研究，潜心学习，佛教的正理不可能不断除你相续中如毒树之根般的顽固邪见。

这两句的推理方式，我希望你们再次分析，我只是为了打开思路暂时稍微提一下而已。

辰二（抉择意义）分二：一、破他宗；二、立自宗。

巳一、破他宗：

谓业身心轮回因，为断二者经苦行。

这是裸体派为主的外道们的观点，他们认为：善业、恶业，还有身体以及众生的心，这些因缘聚合就成了轮回的因。因为裸体派等外道承认前世今世存在，而且还承许后世的解脱，他们为了获得解脱而经常苦行。现在世间有些宗教的做法就是这样的，印度就有相当多的外道是这样的。他们认为：众生的业、身体和心就是轮回的因，为了断除身体，为了斩断业和烦恼，应通过在水里面沐浴或者在火里面燃烧，以及用利刃割断自己的身肢等各种苦行来灭尽自己的身体，灭尽自己的业和心。如果把身、心、业三者全部灭完了，就获得上帝的果位、大自在天的果位等，从而获得各种殊胜的解脱。他们是这样认为的，但这种说法是不合理的。

无力无益无需故，尽业灭身非正道。

实际上，外道所说的这些道理是不合理的。不合理有三种原因。第一种是“无力”。你们刚才说为了灭尽这三者而行持苦行，其实如果我执没有斩断，仅仅依靠这样的苦行，你们的身体就根本不可能灭尽。正如《中论》所说，

我执存在的时候，业和烦恼就会不断存在。这就如同一棵树的根没有断除，光是斩断它的枝叶花果，到了开春的时候它们又会开始生长。所以说，仅仅用五火或者用其他的苦行方式来灭尽自己的身体，这是没有任何力量的，就是无能的意思，根本不能灭尽你们所有的身体。所以，如果没有证悟无我，就无法斩断业和烦恼，如同根没有断除，枝叶花果等就不可能根除一样。这是第一个问题。

第二种是“无益”，就是没有利益。什么是没有利益呢？对方说业和身体可以用苦行来摧毁，一般来讲通过苦行来摧毁业和身体也有一定的困难，即使说可以，但是也仍然要不断转生在轮回当中，因为有烦恼无明的因之故。你们的身体纵使以苦行摧毁无余，实际上也还要继续流转在轮回当中，所以没有任何利益。

第三种是“无需”，就是不需要。我们需要的是什么呢？就是要断除我执。如果断除我执，身体就不需要如此的苦行，所以说没有必要。

因此，你们所说的道理根本没有用。依靠苦行将自己的业力、身体和心三者完全摧毁，从而获得解脱，这种说法只不过是你们宗派的一种自我安慰而已，实际上依靠这样的修法根

本不可能获得解脱。现在世间当中也是，心里面什么都没有修，仅仅是依靠一种苦行，仅仅是依靠一种外在的形相和表示，却认为自己已经获得解脱，实际上这并不是解脱的正道。为什么呢？因为佛教中讲到的无我空性，才是断除轮回的根本因。如果对无我的智慧没有真正通达，那世间中的其他行为再努力行持也并不能完全断除轮回的根本，实际上它们只能起到一种辅助作用。可见，我们在分析他宗的时候，也能以此了知佛教的殊胜之处。

巳二（立自宗）分二：一、认清转生轮回之因；二、分析彼之对治。

午一、认清转生轮回之因：

我们佛教自宗应该依靠十二缘起，也就是说应认识一切轮回的根本因就是我执无明烦恼。

生因无明由其中，亦起烦恼业轮回。
从此处中生他处，彼之贤劣业所为。

这里面讲得非常好。总的来讲，我们自宗认为，三界轮回的根本因就是无明。所谓无明，按照心和心所一体的观点来讲，就是我执——萨迦耶见，我执萨迦耶见就是无明。就像《入中论》第一个颂词所讲的那样，众生因为有了我和我所执，一切轮回的迷乱显现就会自然而

然出现。有了无明，面对悦意的对境就产生贪心，面对不悦意的对境就产生嗔心；有了贪嗔心就会造善业和恶业；有了善恶业，在业风的吹动下就开始形成六道轮回。所以，十二缘起后面的其他支就不断出现。因此，轮回的根本就是无明，并不是你们外道所承认的身体、业等。

分别来讲，我们现在根的六种内处，是从以前的处当中产生的。《释量论·成量品》里面有一个教证，《前世今生论》也引用过。怎么从以前的处当中产生呢？意思就是说，我们即生中的六根是从前世的根当中产生的。在前世的根作为近取因，前世的心作为俱有缘的情况下，色界和欲界的众生的六根可以出现。如果前世俱有缘的心识没有执著色法，那么我们虽然有了前面的近取因——根，但是因为没有心识俱有缘的缘故，就会转生到无色界当中去。因此，我们即生当中的根的近取因是什么呢？就是前世的根。俱有缘是什么呢？前世的心识。前世的心识必须要对色法有我所的执著，如果我所执著的俱有缘通过禅定力完全已经摧毁或者压伏，那我下一世不一定转为有色根的众生，不一定变成这样，可能转生为其他众生。所以说，应该依靠他处的根而产生。但是，根与识

二者的贤劣、好坏是依靠它们的增上缘——业来操作的。增上缘的业怎么操作的呢？比如说我的根或识好不好，这都是依靠业起作用而产生的。

这一点，没有学过因明的人可能有点困难，从前世的眼根当中产生今世的眼根，刚开始的时候有点接受不了。但实际上，不管是我们到了中阴身也好，或者是现在人活着的时候，有时候色根由真实的色根作为因，有时候并没有真正的根，只是以习气的方式来附属，这种现象倒是有的。

通过分析我们完全知道，今世的根是通过前世的根而获得的。这种道理，月称论师在《四百论讲义》里面用鸽子的比喻来说明：今世的身根为什么会出现前世身根的标记呢？这就是缘起，有一种近取因，近取因的不共缘起已经浮现在身体上面。否则，以现在的科学再怎么样衡量也只能成为一种奥秘，除此之外根本没办法回答。这个问题应该这样来理解。

午二（分析彼之对治）分二：一、片面压制；二、全面根除。

未一、片面压制：

如果我们没有通达无我，仅仅通达一些其他道理，那我们相续当中的我执就只能压伏，

并不能完全根除。

慈等与我不相违，因非能断轮回根。

我们可以通过修大慈大悲心来对治自相续当中的嗔恨心，修不净观来对治相续当中的贪心，修喜无量心来对治嫉妒心，等等。通过这样的方式来对治我们相续当中的各种烦恼，能不能到达无我的境界呢？不能。因为慈心等与我执并不是完全相违，所以虽然修了悲心和不净观等，但是并不能根除我执，因为这些观想的作用只不过是暂时压伏自相续当中的烦恼而已。实际上，要完全斩断相续中的我执，必须要有无我的智慧。这一点在《释量论》的颂词当中也是有的："慈等愚无违，非极治罚过。"慈等与我执不相违的缘故，并不是究竟的对治法。

原来有一位老堪布，他经常背诵这两句——慈等与我不相违，因非能断轮回根。他非常好，虽然不是很聪明，但却经常思维法义。他提水路过我门口的时候，有时候会坐一会儿，这时候经常说：《释量论》是这样说的，《量理宝藏论》也是这样说的，慈悲心不违我执！慈悲心好是好，但是并不能完全根除我执，对对对！然后，又拎着水桶慢慢回去了。他经常喜欢用这个颂词。那个时候，我们山沟里面的

修行人也不太多。当时我的院子很大，他的院子在很远的地方。学院那时并不像现在这样，一个房子接着一个房子，空间很宽广。

未二、全面根除：

无我与我相违故，现见无我彼即除。

无我的智慧与我和我所执完全是相违的，一旦我们现见了无我的智慧，或者说通达了胜义谛，那我执马上就会断除。不管是通过中观，还是通过无上密法，只要我们相续当中已经产生了真正的无我智慧，那么所有的我执烦恼就会被一并遣除掉。

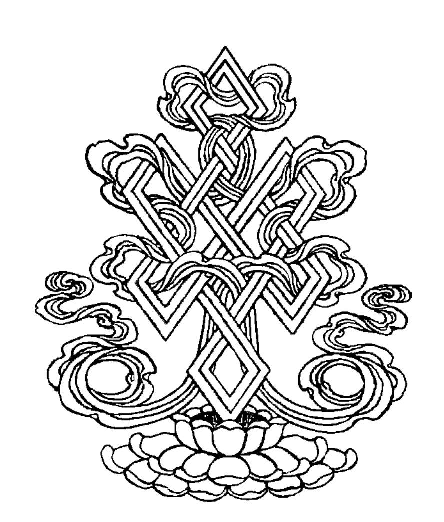
下面，用一个比喻来说明这个道理。

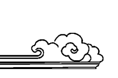
种子虽非有初始，然为火焚见后际，
如是轮回虽无始，然见无我成后际。

一旦证悟了无我，从此之后凡夫的心再不会延续下去，那个时候就已经终止了。这个道理用一个比喻来说明：这就像世间中的青稞、稻子、麦子等的种子一样，从它们的前面来讲，如前面几品所分析的一样，任何法前面的同类是不断而存在的，所以没有初始；但是一旦用火烧坏了种子，从此之后，它的后际再也不会延续下去。同样的道理，轮回当中所有凡夫人的心，虽然从无始以来到现在一直都是存在的，也就是说无有开端；但是，如果我们依止善知

识、依靠佛法而通达了无我，自相续当中我执的种子就会完全根除，那从此之后，在三界轮回当中就再不会漂泊，原来的心也就从此终止。

很多高僧大德的教言也是这样讲的，对总的轮回来讲，可以说无始无终；但是对个别众生的轮回来讲，虽然无始，但是有终。以我等大师释迦牟尼佛为例，显现上佛陀无始以来都在轮回当中示现各种各样的众生，但到义成王子的时候，自相续当中所有的成就现前，从此之后再也没有转生过轮回。所以，总的轮回虽然无始无终，但是对个别众生来讲，你一旦获得了成就、证悟了无我，那从此之后，就再不需要漂泊轮回！






第五十九节课

《量理宝藏论》第九品当中，正在讲以量成立世尊成为量士夫，现在讲“说自宗合理”中的建立无有我执之光明无终。

卯二、建立无有我执之光明无终：

前面已经给大家作了介绍，到了最后的时候我们的分别心会有终结，就是有完结的时候；因为分别念通过无我的智慧斩断之后，再也不会产生。所以，轮回虽然是无始的，但是对个别众生来讲却是有终的。于是有人心想：那么，我们光明的心的本性是不是也有中断呢？比如，当我获得涅槃的时候，我心的相续会不会也以此而中断？有没有这种情况呢？下面进行回答，并没有这种情况。

生起明心因已齐，无障碍故决定起。

从了义的角度讲，众生心的本体，不管是显宗还是密宗，都共同承认为是空性光明无离无合的一种本性。这种本性，从凡夫到佛果都不会灭尽，也就是说这种光明的心没有灭尽的时候。当然，这是从光明如来藏而言的。这方面的内容，在显宗论典《宝性论》当中有广说；密宗里面，外续部和内续部的有关密续里面则阐述得更为清楚。



而此处所讲的光明的心，是指唯识宗的有些论典中讲到的依靠四种理由来建立、远离能取所取的明清心识。这种明清的心永远也是不会灭尽的，不会灭尽的原因：一个是它的因具足，任何一个法，因缘具足果就会无欺产生；第二个原因它没有障碍，因为人无我和法无我的智慧与远离能取所取的明清心识没有任何相违之处，没有相违的话，它一直会延续到佛果。因此，在获得佛果的时候，它就不会像众生不清净的分别念那样中断，这种明清的心不会终止、间断。不间断的理由，在《释量论》中有广说。

总而言之，我们的分别心最终全部都会灭尽的。因为，贪心等是烦恼障，对三轮执著的心属于所知障，而在获得无我智慧的时候，随着证悟的不断提升，相续中所有能取所取的分别心也会随之不断灭除；而证悟究竟时，分别心也会全部灭尽无余。远离能取所取的心的光明虽然不是分别念的境界，但是这种光明的现分就像《定解宝灯论》里面所讲的那样，永远也是不会灭的。到佛果的时候，佛的尽所有智和如所有智也是以这样的明清心而显现的。但是，这种明清心无法以分别念来进行推断、揣测，也就是说它是无法衡量的。

总之，因缘具足的缘故，无有障碍的缘故，心性的本体不会灭尽，它会连续不断地产生，乃至现前佛果的时候也会存在。这个道理大家应该搞清楚。

下面讲前面所推出来的因是周遍的。

子二、建立周遍：

我们现在的这个心，为什么以后一定会变成如所有智和尽所有智的智慧境界呢？因为，心跟任何其他事物都是不相同的，它具有任何其他事物不具备的功能与特点。也就是说心的所依极其稳固，依之可以进行串习与修行，并能最终达到无限圆满的境界。而除心之外的其他任何事物，都没有这些功能和特点。因此，下面所讲到的这些理论是周遍的。

串习畏等生明受。

此处讲到，心的所依是稳固的，因为我们从凡夫一直到成佛之间，相续中所积累的资粮、功德，一直以蒸蒸日上的方式存在，这说明我们的所依是稳固的。再加上长期修行，心的相续从资粮道到加行道，加行道到一地，一地到十地一直有所增上；也就是说越修行，相续就会越有所改变。这一点，《释量论》也说了，如果我们的相续一点都没有改变，那就应该有这样的情况：我们学习任何一种知识，会越学越

笨；或者到了一定的时候，再也无法上去。可是并不是这样的。因为我们从小到现在越来越学习，自相续所积累的智慧也越来越多，功德也越来越增上。这一点，凭我们自己的体会也能感觉得到。

因此，在所依稳固的基础上长期修学，自相续的功德会越来越增上，因为经过了长期串习的缘故。这一点，以我们平时的经验也可以知道。比如说有些人心里面经常串习恐怖，结果就会出现恐怖的境相；或者说经常引发强烈的贪心，有时候贪心的对境就会出现。这说明，我们的心随着串习会有所改变。当然，这两个比喻并不是从最究竟的方面来比喻的；意思就是说，我们的心随着串习力会有所改变，是从这个角度来安立的。这样一来就会知道，我们的心随着串习、随着修行会越来越有进步。

壬二、建立法相：

明清的心真正到了最究竟的时候，它的法相到底是什么样呢？下面就讲这个问题。

无二取故成无谬。

前面也讲了，瑜伽现量不可能有能取所取。既然完全没有能取所取的分别念，而且存在心性的本来光明，那么这种心就应该是无有错谬、无有分别的。因为它能无误衡量对境，所以它

是正量。因此，佛陀和菩萨的智慧应该以这样的理论来建立：它能照见一切对境而且符合实际情况，与事实没有任何相违的缘故，诸佛圣者的所见成为正量，因为它没有错谬、没有分别。如果有分别，分别的心和心所是三界的本性，那就不符合实际真相，会有这种情况。这是建立法相。

希望你们把这个科判跟前面的内容结合起来继续宣讲、思考。因为时间关系，我在这里进行详细推断有一定的困难，所以今天就讲得稍微略一点。

壬三（遣于成立义之诤）分二：一、遣断圆满不合理之诤；二、遣智圆满不合理之诤。

癸一、遣断圆满不合理之诤：

有人认为，佛陀断除一切障碍不合理。对方向我们发出这方面的辩论。

有谓不能不知晓，不稳故无断解脱。

有些外道认为：从凡夫到佛之间智慧越来越增上，最后获得佛陀的一切种智并断除烦恼障和所知障，这种情况是不合理的。为什么不合理呢？首先，他们认为不能断除障碍，所有的烦恼障和所知障不能断除。为什么呢？因为这些障碍是心的本性，也就是说所知障和烦恼障就是分别念，分别念跟诸障碍无二无别；如

果断了诸障碍，那众生就没有心了，因此不能断除。其次，即使能够断除，但凡夫众生具有愚痴烦恼，因此也不知晓断除诸障碍的方便。第三个原因，即使已经断除了烦恼障和所知障，但是到一定的时候也会恢复；原来断完了的，已经获得阿罗汉果位或者其他圣者果位的众生，他们的烦恼习气会恢复，所以不稳固。

通过以上三个理由，他们认为，佛陀断除一切障碍的道理不成立。不能、不晓、不稳固的缘故，你们佛教所承认的，佛陀断除一切障碍的说法极不合理，对方是这样认为的。

我们可以对他们如是遮破：

非自性故有方便，及除因故解合理。

我们对上述几个问题完全可以回答，其实这些在《释量论》中讲得比较广，在本论中则以摄略精要的方式进行宣讲。你们刚才说：不能、不晓、不稳固，我们说：能够、了知、稳固，可以反过来这样辩论。

第一个原因是能够断除。怎么能够断除呢？因为，烦恼障和所知障根本不是心的自性。心的自性是光明，而烦恼障和所知障完全是众生的迷乱分别，它们是偶尔性的，并不是心的自性，就像虚空中的云雾一样。如同我们不能认为云雾与虚空一味一体一样，心的本体绝对

不是烦恼障和所知障的自性。《释量论》说，心性即是光明。正因为客尘是忽然、偶尔性的，不是心的本性，因此能够断除。

第二个原因，你们说众生不知道断除障碍的方便，其实是知道方便。有些凡夫众生，依靠佛陀与传承上师的教言就能了知。那如何断除烦恼障和所知障呢？首先要通达空性见解，通过修行之后就可以断除，也就是说以修行和见解的力量可以断除。所以，不了知方便的说法也是不合理的。

第三个原因是稳固，你们说不稳固，这种道理也是不合理的。因为我们是以断除种子的方式而断掉障碍的根本，就像种子已经烧坏了，它永远也不可能再恢复一样。水银通过处理之后，它再也不会变成毒；同样的道理，通过无我的智慧，自相续中的障碍从根本上、从种子习气上已经断掉的话，那它再也不可能恢复。自古以来，不管是阿罗汉，还是不退转果位的菩萨或者佛陀，他们从来没有变成过凡夫人，这是事实。所以，已经开悟、证悟的人，最后又退失到凡夫地的情况是没有的。虽然小乘自宗的观点认为，有些阿罗汉有暂时退失，但大乘并不这样承认。获得佛果以后，原来的种子、习气又复苏，再流转轮回当中，这种情况绝对

没有。因为自相续当中，流转三界轮回的根本——烦恼和业的相续，已经被无我的智慧火焚烧殆尽了。既然已经烧完了，那怎么还会开花、结果呢？绝对不可能有。如果有，那就违越了因果规律。因此，这种情况也不合理。只不过因为你们外道对因果规律不太了解，所以才会导致如此邪见的产生。所以，从断除障碍的角度来讲，佛教自宗所承认的解脱以及所获得的佛果合情合理。这个问题应该这样来安立。

癸二（遣智圆满不合理之诤）分二：一、遣因修道不合理之诤；二、遣果遍知不合理之诤。

子一、遣因修道不合理之诤：

谓以跳水熔金喻，成立串习非容许。

这是个别外道的观点。他们说，你们佛教徒认为经过漫长时间修习，凡夫的心变成菩萨的心，最后获得佛陀的智慧，已经变成无量无边的广大智慧，这种情况不太合理，因为世间上的任何一个东西都不可能达到无限的境界。

他们用了三种比喻。首先是跳跃的比喻，他们说：比如有些运动员跳高、跳远，到一定限度的时候，就再也不能无限度地跳了。国际上所有的运动员，没有一个人能通过训练，一直跳跳跳，最后飞到虚空当中去，跳到了天边，




没有这样的情况。虽然有些人刚开始不会跳，通过训练慢慢慢慢有了一些进步，但是到一定的时候，他再也不可能提高了。从这个比喻也可以知道，你们的佛陀有无边的智慧不合理。

第二个比喻是水的比喻。比如说用火来烧水，最后水开始沸腾，但无论怎么样水也不可能变成火的本性，水再怎么样热，它的温度再高，它的本体也不可能变成火的本性。同样的道理，你们说我们的心通过修炼，最后变成佛陀不可思议的二无我的智慧本性，这也是不可能的。如果真的是这样，那么水也应该变成火的本性，但这种事实是没有的。

第三个比喻是纯金熔化的比喻。比如说一些金属物或纯金通过火来熔化，熔化之后一旦离开火又会变成固体，又会凝固，不可能永远处于液体状态。同样的道理，虽然通过对治力精进修持已经断除了这些障碍，也增长了智慧，但是一旦离开对治，佛的智慧就会变成凡夫人的心。

通过三种比喻可以说明，你们佛教所承认的佛陀具有不可思议的智慧不合理。对方以这三个比喻来进行辩论，其实这些比喻在《释量论》中都讲到了。

下面我们进行回答：



观待勤奋不稳固，复生起故不堪喻。

你们这种比喻不合理。要用比喻的话，应该用相合的；完全不相合，用这样的比喻，那就不合理。佛陀具有不可思议、无法衡量的智慧是成立的，没有任何理由不成立。你们在这里所用的这些比喻，完全都是不合理的。怎么不合理呢？首先是跳跃的比喻不合理。当然我们也知道，运动员到一定限度的时候再也不能跳得更好，其实其原因是这样的：他的所依是身体，那他再怎么修炼也不行。按医学观点来讲，人刚开始的时候不能跳很高，其原因是，人的身体中有涎分等沉重的元素、因素。通过锻练、训练，这些沉重的元素、因素越来越少，那个时候你的身体就能跳得越来越高。但是，当你身体中的沉重障碍全部遣除完了以后，你身体的跳跃就达到最高的限度了，你的所依——身体再怎么样修炼，也没办法提高成绩，因为你原来的障碍已经遣除完了。从此之后，自身能力已经达到极限，再也不可能接连不断地增上。所以身体并不是无有限度的比喻。而我们的心识从凡夫到佛果之间，它的慈悲、光明和智慧会越来越有所进展、越来越有所增上，一直到与所知万法相应的不可思议的圆满智慧彻底现前为止。

你们用一个有限度的事物来比喻无限度的事物，这完全是不合理的，所以第一个比喻不成立。因为你们的比喻，身体的跳跃观待勤奋，一旦离开勤奋，或者身体上面的沉重物全部祛除以后，就再也不可能进步了，这就是事物的必然规律。

你们刚才所举的水的比喻也不合理，因为它的所依不稳固。水，我们大家都知道，用火来烧开的时候它的温度很高，但再烧下去，它也不可能变成火的本性，要么继续沸腾，要么变成没有，也就是烧干。因为它的所依不稳固，它是水的微尘组成的。而我们的心识并不是这样，通过修炼以后，原来的悲心和慈心可以变成无我智慧的本性，或者说我们心识的慈悲和智慧的本体逐渐逐渐可以显现出来。也就是说，我们现在的慈心和善心可以变成佛的本性，这在《释量论》中也讲了。为什么说众生的慈悲心是心的一种光明成分呢？《释量论》讲，这是因为每一个众生都具有善心，比如说非常粗暴的众生，像猛兽，它们的相续中也有对自己幼崽的慈悲之心。当然，如果用贪心、嗔心来比喻，老虎等猛兽的相续中也有贪心、嗔心，那与这个理由好像就比较相同。但是，他这里讲慈心和悲心的原因，是因为慈心和悲心与无

我智慧不相违，这在《释量论》中也讲了。

当无我智慧越来越增上的时候，慈心和悲心也会跟着它而增盛；而贪心、嗔心以及嫉妒等烦恼分别念与无我智慧完全是对立、直接相违的，它们会逐渐减弱乃至彻底断灭。因此说，我们现在的慈悲心会变成无分别的慈悲心，并且越来越增上，到佛地的时候，慈悲和智慧的光明就会以最极圆满的方式存在。而贪心、嗔心与无我智慧完全是相违的，就像水和火一样；这样一来，在佛的智慧面前，不管是有缘的方式也好，无缘的方式也好，贪嗔等烦恼分别念都不会存在，其原因也在这里。刚才第二个比喻，水不能变成火的本性，是因为它的所依不稳固；而慈悲心变成佛陀无我智慧的本性，是因为心的所依是极为稳固的。不管众生转生到地狱当中，还是转生到旁生当中，或者证得阿罗汉的果位，乃至一地到十地，全部都是依靠光明心的稳固本体而产生的。所以，你们第二个比喻也不合理。

第三个是金子的比喻不合理。当然金液离开火的时候，它就会变成固体，这是对的。可是我们这里是以断根本的方式已经悟入了法的本性、实相，所以永远也不会退转。因为，虽然以前处在迷乱当中，但将迷乱的现象全部断

除而悟入真正的实相之后，就已经获得了一种殊胜的果位，所以最后退回到凡夫的现象绝对是没有的。你们刚才所讲的，虽然金子已经熔化，但当火离开以后它又会变成固体，这跟我们现在所分析的事物完全不相同，所以你们这一比喻不合理。

因此，你们用三个比喻来说明佛陀的遍知智慧不成立，这种说法不合理。反过来说，我们自宗的观点：佛陀的智慧完全是依靠勤奋的力量、依靠串习、依靠所依稳固，最后断除所有不清净的种子而现前的，所以尽所有智和如所有智的智慧完全成立。因此，具有这两种智慧的佛陀是成立的。应该以这种方式来回答，这是有关修道方面的辩论。

子二、遣果遍知不合理之诤：

谓由修习空性悲，变成彼性虽可能，
然诸所知无有边，建立遍知实困难。

对方认为，你们刚才所说的空性智慧的功德和悲心的方便法，这两者通过串习，最后自己的心达到大悲和智慧无二双运的究竟佛果，通过你们上面的分析，我们觉得这是有可能的；但是有一件事情我们不能理解，你们佛教说佛陀是遍知，能通晓一切万法，但通晓一切万法是不可能的，为什么呢？因为，如果一切万法

有边际，那通晓它也是可以的，但是世间上的万事万物没有边际，那佛陀的智慧怎么能通晓一切万法的边呢？所以这一点是不合理的，有一定的困难。对方给我们提出了这样一个问题。

我们回答的时候，用两个方面来进行回答。首先是：

主要之义不欺惑，乃是遍知如众聚。

我们对他们进行回答的时候，应该从两方面来考虑，这一句是一个方面的回答。其实，自古以来佛陀能不能成为遍知的辩论都是有的；如果我们佛教徒真正能按照两大理自在——法称论师和陈那论师的观点来进行分析，那么这个问题就很容易回答。在古代，在具有邪见的人面前，以古代的文化和佛教的逻辑推理结合起来就可以进行回答；现代的有些人也有各种分别念，也产生种种邪见，在他们面前，以佛教的逻辑推理与现代文化结合起来就可以进行回答。这是完全可以答复的。所以说只怕我们佛教徒不懂佛教的真理，如果懂了，那么回答对方的问题就绝对不会有任何困难。但是现在有些佛教徒，平时也没有深入研究佛教，一遇到问题的时候就不知道怎么说，或者只凭自己的分别念来进行回答，恐怕这是靠不住的。因为现在世间的有些智者，他们的相似智慧应

该说还是比较尖锐的；所以，凭我们自己的力量来对他们进行回答，很多问题确实有一定困难。但是，如果我们会用前辈因明论师的教理，那就没有困难。

对他们怎么回答呢？回答的方式有两种，也就是说可以从两个方面来建立佛陀就是遍知。一方面，佛陀彻知一切必要之义，以这种道理可以证明佛陀就是遍知、量士夫。另一方面，以彻知一切万法的意义的推理可以了知佛陀就是遍知。有这么两个理由。

第一个理由的意思是什么呢？也就是说，你要知道佛陀是遍知，不一定需要以了知无边无际的万法来成立，但是应该了知的一定要了知，对一个人最重要的希求，要满他的愿，所以对最重要、最主要的问题必须要精通。如果精通了这个学问，那就可以叫做遍知。比如说世间当中，这个人叫智者，因为他是专门研究物理学的学者，所以人们称之为智者。可是，这位物理学者对化学、地理等学科会不会精通呢？不一定精通，但是人们却称他为智者。以这个比喻可以说明“佛陀就是遍知”，因为他了知一切众生最需要的事情的缘故，所以称为遍知。这个时候有些人可能会怀疑：主要了知的事情佛陀倒是知道，但是对一切万法是不是

不能全部通达呢？这不用怀疑，下面会给你回答的。

世间中，沉溺在三界轮回里面的可怜众生，他们现在最需要的是什么呢？就是赶快、迅速离开三界轮回的痛苦。对每一个众生来讲，这是迫不急待、极其需要的一件大事。比如说监狱中有一位非常痛苦的众生，对他来讲，其他的事情：监狱里面所有建筑物的分析，监狱里面的其他知识，这些并不是很重要，他只想从这里面解脱出来。对这样的人来讲，了知解脱的方法可不可以叫遍知呢？可以叫遍知。按照《释量论》的观点，佛陀是遍知的唯一理由就是佛陀无误宣说了四谛法门。这个四谛法门，世间任何一位学者和智者都根本不能通晓它的奥义。因此我们要知道：众生要离开痛苦，首先必须要知道痛苦，进而了知痛苦的来源就是集谛——业和烦恼。那么，这样的根或种子是依靠什么样的法来断除呢？依靠道谛。依靠道谛来断的话，最后就会出现灭谛的果。所以，四谛对希求解脱的众生非常重要。

佛经中有个比喻，一个人的心脏中了箭，对这位病人来讲需不需要分析：箭的质量是什么样？从什么地方射来的？它的长短是多少？这些并不是很重要。应该把箭拔出来并进行医

治，让他的痛苦早日解除，这一点才是最重要的。同样的道理，我们这些众生现在已经中了烦恼、痛苦的箭，从这些烦恼、痛苦中马上获得解脱，这才是最关键、最极需要的一件大事。所以说，佛陀为众生宣说了四谛法门，宣说了缘起空性，这就是成为遍知的最好理由。

这可不可以称为遍知呢？可以称为遍知。因为这里说“主要之义不欺惑，乃是遍知如众聚。”众聚指众人聚足，或者说人全部来了。“人全部来了”，这需不需要全世界所有的人都来呢？不需要，只要该来的全部来了就可以这样说。或者为了治病而配中药，我们很多中药医师会知道，“中药全部抓齐了”，是不是世界上所有的中药全部都齐全了呢？不可能。这个病人来了以后，医生对他说：药全部抓好了，你把药全部带走。是不是世界上所有的药他全部要背走呢？并非如此。但是人们平时说话的时候却说“药全部具足了，你把药全部带走”，这种说法是有的。同样的道理，因为佛陀了知四谛法门，所以可以称之为遍知——知道一切万法。可见，佛陀称为遍知的一个理由就是佛陀通晓一切必要之事。必要之事是什么呢？就是众生最需要解决的事情，也就是解脱。

解脱大事唯一佛陀能解决，其他任何凡夫

众生都不能解决，世间中虽然有很多智者、学者、理论家和文学家，但是他们有没有力量、智慧或者说办法，让众生从轮回中获得解脱呢？这样的人一个也没有，他们自己在临死的时候也非常可怜，你们看一看那些著名科学家的传记就会知道。有时候，我不想看他们前面的贡献，只想看他们临死的痛苦。因为，不管他们在世间中获得了什么样的奖项与荣誉，都不能给他们的解脱带来丝毫的帮助，当他们离开人世的时候，完全比不上我们山谷里面一个默默无闻的老修行人。这些老修行人虽然在世间法方面没有他们那么精通，但是他们临死的时候却知道自己的心怎么样转为道用。

下面以偈颂的方式总结前面所讲的意义。

了达一切必要义，诸智者称一切智。

如果我们了达了一切所需要的意义，那么诸智者就称之为遍知。萨迦班智达在《智者入门》中也说了，智者有两种，一种智者是了知一切万法的学者，一种智者是对自己所需要的一切知识精通无碍。

悉皆云集而听闻，黄牛虽无非过失。

世间也是这样的。比如说，我们今天听法的行列中，所有的听法者都来了吗？我们说来了，全部都来了。但是，这里面大象、牦牛、



小狗、小猴子没有参加，有没有过失呢？没有。那你刚才不是说所有的听法者都来了吗？听法者里面牦牛也可以听法，猴子也可以听法，以种下善根。牦牛不来的原因，所以我们今天上不成课，没有这种说法。我们平时开会的时候往往会说：“现在人全部到了没有？”“人全部到了。”“没有到啊！美国人还没有到，非洲人还没有到。”并非如此，“所有人全部到了”并不是指全世界所有的人都要来，其他无关的人没有来而有关的人全部到了就可以这样承许。因此我们平时的语言中，遍知指的是在某一范围中对最主要知识精通无碍的人。人们并没有说：“这不能叫遍知，因为他还有其他的知识不知道。”没有这种说法。

于是，我们有些人认为：这样的话，是不是有些事情佛陀不知道？因为这里只讲精通四谛法门就可以叫遍知，那其他的知识佛陀是不是不知道？是不是用这种方式来搪塞呢？绝对不是。实际上，佛陀能知晓一切万法。上面只不过以世间共称的方式来建立佛陀是遍知，下面用推理来说明佛陀的确知晓一切万法。

抑或凭借比量者，成立彼为一切智。

或者通过比量成立佛陀为一切智智。当然，现量知道佛陀的智慧无量无边谁也没办法，阿




罗汉观察佛的智慧肯定是无能为力的；而菩萨呢，即使文殊菩萨和观音菩萨去观察佛的智慧到底是不是遍知，他们也没办法，这如同普通人的智慧没办法衡量大智者的度量一样。但是，我们通过比量完全可以了知佛陀就是遍知。为什么呢？因为佛陀对世间任何一个非常细微、非常深奥的道理，就像空性、五道十地以及业因果的关系等，都能无误了知；既然这么细微的道理都能了知，那么比较粗大或者比较容易的事情就决定会知道。

佛陀在讲经说法或者在讲事实真相的时候，他所讲的完全符合实际道理，而且他的语言没有任何前后矛盾，所以我们称他所说的道理是正确的。并且，这些都是佛陀自己现量所见的，比如说一个人讲他故乡的一些事情，我的家里面有什么，我的故乡如何，他讲得非常清楚。这是因为他有现量的境界以后才能讲得出来，所以我们通过他的语言也可以推断出他已经现量照见。

以前有些论师认为佛陀就是遍知，为什么呢？因为他对如是甚深的《般若经》都能宣讲，何况我们名言中的迷乱现象。通过这种推理也可以知道佛陀就是遍知。或者说，我们尚且能现量见到日光下极其细微的微尘，那心专注的

时候，前面的瓶子、柱子等就应该完全能照见，没有任何问题。同样的道理，我们也会知道佛陀决定是一切智智。

刚才也讲了，一切智智有两种，一种是了知一切必要之事的遍知，一种是了知一切所知的遍知。佛陀具此二者，世间的学者只有前者。比如说精通天文地理的智者，因为他们了知天文地理，所以在名言中我们称之为智者。但是佛陀并不是这样的，他既知道一切必要之事，也就是说佛陀知道众生最需要的，又知道一切万法。因此，我们通过推理可以建立佛陀遍知一切，在这个世间中任何一个人的智慧也无法与之相比。

如果我们学习过《释量论·成量品》，并看过一些佛陀所宣讲的很深奥的因果道理、空性道理和缘起道理，那我们就会知道佛陀真的有这样殊胜的特点。以前我们讲《中论》的时候，大家在这方面都对佛陀产生了信心：不说圣者，以我们凡夫的眼光来比量推断，既然佛陀所说的缘起空性的理论如是深奥，那佛陀的尽所有智了知世间的所有知识就没有任何困难。以前，目犍连经常测试佛陀到底是不是遍知，在佛陀面前做各种各样的试验，最后导致他自己也特别害怕。这个公案以前给大家讲过，

由于时间的关系在这里就不讲了。

现在世间中的有些人认为佛陀就是遍知，因为他在科学仪器没有发明之前，对身上的八万四千虫已经说得清清楚楚，所以佛陀就是遍知。但这只是一个相似的理由，并不是很完整。其实这一点非常简单，因为佛陀在有关医学续部、密宗续部中，对众生的身体结构、心识和身上面的虫类，还有世间中各种各样、大大小小的事物都有说明。实际上，对佛陀的尽所有智来讲，这并不是一件很困难的事情，要了知它其实是轻而易举的。

有些人讲：那这样，为什么佛陀不讲造飞机或者造火车呢？这么重要的事在佛经中为什么没有？如果这些事在佛经中没有记载，那佛陀就不是遍知。其实，这是不一定的，因为这些没有任何意义，所以他们所说的是一些相似的理由。比如怎么样杀猪，杀猪的时候猪怎么吼，或者是蚂蚁洞里面有多少蚂蚁，蚂蚁洞到底怎么造，等等，这些都没有任何实义。但是，世间中的迷乱众生却认为，造飞机多么了不起，造火车多么了不起，造原子弹多么了不起！爱因斯坦真的很伟大啊！很多人都这样想。但实际上，最关键的是什么呢？就是三界轮回的众生普遍被三种痛苦折磨着，如何让他们出离这

才是最关键的，也是最困难的。所以，佛陀给我们宣说了最重要的缘起法门。每一个迷乱众生的分别念中，都有自己觉得非常关键的各种各样的问题。但在佛的智慧观照下，这些都没有任何意义，即使是对众生自己而言。世间中没有任何意义的事情，还一一去说，一一去做，这实在是一种严重的颠倒迷乱。所以，佛陀并不是不知道这些，没有实义不讲而已。

上面这些问题大家也应该详细考虑，考虑以后就会知道，佛陀慈悲的开示就是为了让众生获得解脱，除此之外并没有其他特别关键的事。怎么样吃饭、怎么样炒菜等等，这些都不重要。对厨师来讲，他可能会觉得：既然佛陀是遍知，那么豆腐和白菜炒在一起到底口味如何，这个问题佛陀为什么不给我开示？对厨师来讲，可能诸如此类的问题比较关键。而对挤牛奶的牧民来讲，他们可能会认为：为什么佛陀不告诉我们挤牛奶的方法？对制造飞机的人来讲，他们可能会认为：为什么佛陀不告诉我们怎么造飞机？可能会这样想。其实，这些都是没有必要的事情。虽然每一个众生的迷乱分别念都非常多，但是这些并不是很重要，最关键的就是讲四谛法门让众生获得解脱，由此完全可以成立佛陀为遍知。





下面是暂停偈：

纵经劫间有所说，然于镜内顿时现，
如是所知无止境，佛智刹那即彻知。

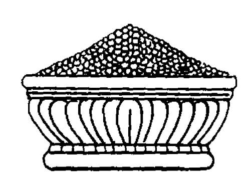
世间中，纵然一个劫也说不完或者漫长的时间也无法宣说清楚的有些事物，通过圆光镜的缘起却可以顿时显现。比如说四大洲、须弥山，还有未来、过去、现在许许多多的事情，我们用语言来说，可能花很长时间也说之不尽；可是在藏传佛教当中，有一种圆光镜，通过它就可以顿时显现。当然不仅仅是藏传佛教，印度也有圆光镜。关于圆光镜，我以前专门写过一篇文章，但没有出书。圆光镜非常奇妙，通过修行人念咒，通过镜子的缘起力，在圆光镜中就会显现过去、现在、未来的很多事情，各种各样的境相在镜子里面都可以显现。当然，比较特殊的眼睛才能看得见，一般人的眼睛是看不见的。镜子中，未来、过去和现在三世所含摄的无量无边的事情，以缘起表示的方式可以顿时现前，这是非常奇妙的，是一般人根本无法想象的事情。

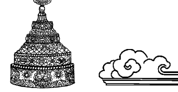
同样的道理，在佛陀的尽所有智和如所有智面前，未来、过去以及现在的各种各样细微、粗大事物的境相都会顿时现前，互相不会遮障，这是不可思议的一种境界。所以法称论师说：



如来遍知不可思。我们凡夫人怎么样想，也是无法了知。我们也可以看到，佛经对未来的龙猛菩萨、无著菩萨是如何授记的，以及佛法的毁灭、兴盛还有未来劫的情况都说得很清楚。原因是什么呢？在佛陀的智慧中，未来、过去、现在的一切境相都会顿时显现，这就是原因。这是我们凡夫人怎么想也想不清楚的事，因为我们凡夫人的智慧毕竟是有限的。所以，这就是不可思议的。在刹那间顿时显现，并不是佛陀经过很长时间思维，一直冥思苦想，最后才模模糊糊的稍微知道有这种外境，不是这样的。一刹那间，所有世间各种瞬息万变的事实完全呈现，这就是佛陀不可思议智慧的功德和威力。

当然，如果我们多学习一些有关佛陀智慧和功德方面的大乘经典就会知道，佛陀跟任何凡夫和菩萨的的确确不相同。包括在《随念三宝经》的讲义当中，也讲了遍知佛陀的一些功德。我相信，各位对佛陀应该都有一种不退转的信心，有了这样的信心之后，我们才能成为一名真正的佛教徒。





第六十节课

下面我们继续宣讲《量理宝藏论》第九品，本品主要讲现量，现量分真现量和相似现量，真现量前面已经全部讲完了，今天是第二个大科判，讲相似现量。

戊二（似现量）分二：一、法相；二、分类。

己一、法相：

所有错乱之心识，即承许为似现量。

不管是有分别，还是无分别，所有不符合实际道理的迷乱、错乱心识都可以安立为相似现量。

有些人可能这样想，现量毕竟是一种无分别，因为以前讲过真现量全部是无分别，所以将错乱中的无分别安立为相似现量倒是可以；但是，有分别的错乱识怎么能安立为相似现量呢？如果要安立，那安立的原因是什么呢？可能会这样想。这个原因在下面会广说。

其实，法称论师的《释量论》也讲了，相似现量分四种。第一种是失坏根的无分别相似现量，其他三种全部属于分别错乱识，是这样安立的。因此我们这里，所有的分别识都可以包括在相似现量当中。其原因实际上是分别识

也有显现，但是并没有直接照见对境的自相，从这个角度来讲，所有的分别识都可以安立在相似现量之中。

己二、分类：

彼有分别无分别，无分别亦根与意，
分别有三说六种，为除邪念而分说。

相似现量分为无分别相似现量和分别相似现量两种。无分别相似现量又分两种，一种是错乱根识，就像我们眼根错乱的时候在虚空中看见二月，或者眼根受到损害的时候见到各种毛发等等，这些都属于无分别根识错乱的相似现量。另一种是错乱意识。在我们做梦的时候，五根识都没有所依根，那个时候五根识都没有；但是意识却依靠自己的迷乱习气而显现外面的山河大地等，这些都属于错乱意识，叫无分别意识错乱的相似现量。所以，无分别相似现量分错乱根识和错乱意识两种。

分别相似现量分三种：具名所依分别错乱识、增益他境分别错乱识和具隐蔽分义分别念错乱识。

第一个是具名所依分别错乱识。这个错乱识是什么样呢？我们将不同地方、不同时间、不同形象的事物执为一个法，是这样的识。比如说树木，本来时间、地点、形象都是不同的，

但却把它们执著为是一个实体总相的树木，也就是我们第三品所讲到的总法，总法的执著就叫做具名所依分别错乱识。实际上这是一种分别，也是一种错乱，所以属于相似现量。

第二个是增益他境分别错乱识。比如说我们把花色的绳子执著为毒蛇，或者把不清净的身体执著为清净的身体，等等。世间许许多多将对对境的错乱认识执为真实的错觉，就叫做增益他境错乱分别识。

第三种是具隐蔽分义错乱分别识。这就是我们下面所讲到的几种识：比量识、比量生识、忆念识、现求识，这些都包括在具隐蔽分义错乱分别识中，我们下面可以宣说。意思就是说，我们对外面的事物不能如实了知，而依靠比量或其他方式来推测对境，这就叫做具隐蔽分义错乱分别识。

我们这里说三种，按照《释量论》的观点，错乱分别识也分这三种。那为什么陈那论师在《集量论》中说有六种呢？确实，《集量论》说了六种：错乱识和世俗识、比量识和比量生识、忆念识和现求识。但这是有原因的，有什么原因呢？为了遣除内外道的各种分别念而宣说了这么多的分类。

《集量论》所讲到的六种识里面，我们首





先讲前面的错乱识。错乱识到底是什么样呢？错乱识跟前面的增益他境分别错乱识一模一样，是与将花色绳子执为毒蛇一样的识。世俗识跟前面讲的具名所依分别错乱识一模一样，是将不同地方、不同时间的事物执著为一个总法的识。后四识是由具隐蔽分义分别识中分出来的。其中的比量识是指执著因的心识，比如说“山上有火，有烟之故”，我们执著烟的识就叫做比量识。然后是比量生识，如通过因（烟）推出山上火存在，这是一种意识，叫做比量生识。什么是忆念识呢？所谓忆念识就是回忆过去事的心识。现求识就是希求未来事的心识，如我将来要获得佛果，我将来要如何如何等。从因明量的角度来讲，忆念识和现求识包括在相似现量中，其原因是因为这两种识当时的所取境没有如是现前的缘故，过去的事在当下的识当中也没办法体现，未来的事现在也没办法现前，所以忆念识和现求识安立为相似现量。这样，总共分了六种。

那分六种的具体原因是什么呢？宣说前面两种识：世俗识和错乱识，是为了遣除吠陀派认为的根识有分别的邪念。中间的比量识和比量生识，是从推理的角度来讲的；也就是说，从依靠因的角度，为了证实建立非根识的同品

喻而宣说了这两识。因为，真正的现量必须依靠所取境来了解，而我们现在依靠比量所了知的法并不是根的对境，它必有错乱的成分；因此，比量识与比量生识是从推理的角度来安立的。后面两种识是从不依靠推理的侧面来安立的，因为对未来的希求也好，对过去的回忆也好，这些都没有什么推理。因此，陈那论师在《集量论》中宣说六种分类是有必要的。

我们前面也讲了，世俗识就是具名所依分别识，错乱识就是增益他境分别识，具隐蔽分义分别识包括后面四种识。

可见，法称论师和陈那论师两位尊者的究竟密意，不但不相违而且各有各的特点。因此我们大家应该知道，相似现量包括分别识，分别识又分六种或者三种。按照陈那论师的观点分六种，而法称论师分三种。六种分别识也包括在三种分别识当中。三种分别识加上两种无分别识，总共有五种识，这五种识全部属于相似现量。为什么是相似现量呢？因为这些识并没有当下如理如实了知所取境。从显现境的角度来讲，这些识也不一定全部都是错乱识；但是从所取境的角度来讲，都应该成立为相似现量。相似现量的分类就讲到这里。

下面讲现量的果，这叫做量果。其实，按

照《释量论》的观点来解释，量的果比较难懂。在这个问题上，格鲁派、萨迦派以及以全知麦彭仁波切观点为代表的自宗宁玛派也有所不同，但是我们这次大概在字面上解释就可以了。以后如果有机会学习《释量论》或者其他因明论典，再看看是否能广讲。

戊三（现量之果）分二：一、真说；二、旁述。

己一（真说）分三：一、陈述他说之不同观点；二、安立合理之自宗；三、彼与四种宗派相对应。

庚一、陈述他说之不同观点：

见与决定立量果，接触证境许量果，
说彼差别差别法，有许根识为量果。

这里有四种不同宗派所承认的量、所量和果，虽然他们对量和果的判断方式都不太相同，但是他们对这三者的承许都有不合理之处。

当然，先安立自宗，然后破他宗比较方便。因为，以前没有听过因明的道友可能会这样想：什么叫做量？什么叫做果？什么叫做所量？但是，这部论典都是先破别人的观点，然后建立自宗的观点，这是一个规律。没有学过的人可能不懂，学过的人量和果之间的差别都懂，所以哪个先哪个后都没有什么关系。

伺察派外道的观点是第一句："见与决定立量果。"他们认为观外境而显现外境的无分别识是量。就像我们见到柱子的时候，当时现量见到的部分就叫做量；随后决定外境本体、差别的分别识：这根柱子是红色的，这根柱子是蓝色的，这根柱子是无常的，等等，这样进行分别的识就叫做果。前面的量是无分别的现量，后面的果是有分别的已决识来判断的一种心识。对方是这样认为的。其实这种观点是不合理的，为什么不合理呢？因为前面的量，也就是了知对境的识是无分别念，而最后产生的果却是有分别念，很明显这就有从不同类当中产生的过失，所以对方的观点是不合理的。

吠陀派外道的观点是第二句："接触证境许量果。"他们认为，我们的眼根等遇到外境的部分叫做量，也就是说根与外境接触，这就是量；而根和境接触之后所产生的识，也就是证知外境的部分，这叫做果。对方是这样认为的。但是这种观点是不合理的，《自释》里面有这种太过：如果根和境能直接接触，比如我的眼根接触色法，而色法具有色香味触等八种微尘，那就有色香味触等八种微尘全部可以通过眼根来感受的过失。所以，这种观点也是不合理的。

第三句"说彼差别差别法"，是胜论外道的

观点。胜论外道认为，执著外境的差别是量；而证知外境的差别法，如柱子是红色的，或柱子是白色的，知道这样的差别法叫做果。或者说是差别事和差别法，差别事的柱子整体了知叫做量；它的差别法：柱子的红色、白色等，其中的部分特点了知或者证知，叫做量的果。

但是，这种说法也不合理。怎么不合理呢？因为胜论外道认为：通过功德了知事物的本体或者实体。如果差别和差别法完全分开，那你们自宗所说的依靠功德来了知实体的说法就不合理；还有，知道差别法的人不知道差别，知道差别的人不知道差别法，有这样的过失。所以，胜论外道所承认的执著差别是量、证知差别法是量果的观点不合理。

第四句"有许根识为量果"。佛教中的有些声闻部认为，根应该安立为量，根当中产生的根识是量的果。但是这种说法也是不合理的，为什么呢？因为我们安立量的时候，不可能在无情法上面安立。前面也讲了，"乃无情故非能见"，无情法不能成为能见。因此，将根安立为境的量不成立，因为它不能见的缘故。没有见到怎么成为量呢？石头不能安立为量啊！所以声闻派的观点也是不合理的。

上面所讲到的量和果的安立都不合理，因

为他们都安立为能生所生的关系。为什么量和果能生所生的关系不合理呢？因为，如果是能生所生的关系，那就有这样的过失：量在的时候量的果不存在，果在的时候量不存在。

我们自宗是能立所立的关系。也就是说，能生所生和能立所立，二者之间有一定的差别。所以，量和量果之间的关系，我们自宗应该按照萨迦班智达在下面所讲的那样来承许，以能立所立的关系来安立，这比较合理。

庚二、安立合理之自宗：

所立能立之因果，承许此二为量果。

我们自宗的合理观点，就是有境实施作用的本基或者说对境叫做所量。然后，起作用的有境为量，也就是说起作用者为量。蒋阳洛德旺波尊者讲义里面的“境”，是缘由、理由的意思，“能安立真实作用的境”就是起作用者。起作用过后，最后得出来的结果就是果。

安立自宗的时候，大家应该清楚什么叫做所量、什么叫做量、什么叫做果？这三个名词必须要搞懂。那什么叫做所量呢？我们判断一个事物的时候，所判断的对境或者说它的基法就叫做所量。比如说我用眼睛看见色法，色法就是起作用的对境，这个色法叫做所量。那起作用的根本是什么呢？就是我的眼识。这个时

候不能安立为根，安立为根就跟小乘宗没有什差别。真正能照见的心识叫做量，也就是说我的眼识叫做量。依靠对境产生眼识，眼识产生的时候已经照见对境，照见的角度安立为果。可见，我们自宗量与果是能立所立：能立是量（所量、量），能立所得出来的结果是果。这两者并不是能生所生的关系，这很关键；因为量和量的果，一定要有不同的角度。

但是我们学因明的人，也不能角度太多了。两个人辩论的时候一直问：是这个角度还是那个角度？不需要对角度的时候，也是拿一个三角形来对。那天辩论的时候也发现，有些人根本不敢接近：“你是这个角度，还是那个角度？”那个时候不用对角度，你直接承认就可以了。如“积累资粮能不能成佛果呢？”“可以。”你不用问：你是从世俗的角度来讲呢，还是从胜义的角度来讲？因为谁也不会从胜义的角度来问积累资粮会不会获得佛果。这是我们太注意了，可能有这种原因。

刚才讲的是能立所立，也就是说，所量、量和量果三者自宗应该这样安立。比如看色法，色法是所量，眼识是量，眼识已经照见色法是果。其实，从本体的角度来讲照见色法和眼识没有什么差别；因为，对境没有照见的话，眼

识不可能产生。但是，从量和量果的角度来讲，眼识和照见色法还是有一定差别。我们自宗将它们安立为能立所立的关系，其原因就在这里。

庚三、彼与四种宗派相对应：

彼者自证量果者，立识宗派多数同。

境证派依各自见，分别安立量果理。

下面，我们看各种宗派对量和量果的承认方式有没有什么不同。

凡是安立或者承认识的大多数宗派都承许：心识自己本身为所量；依靠心识本体所产生的觉受叫做量；这样的量的自证，指真正的自证，不是唯识宗所承认的假立自证，这种真正的自证名言叫做果。这一点，承认识的大多数宗派都这样承许。为什么讲大多数呢？因为有部宗不承认自证。颂词里面讲“立识宗派多数同”，意思就是说除开有部宗，因为有部宗不承认自证现量，因此自证方面这样的分析，对有部宗来讲无法建立；而除了有部宗以外，凡是承认识、承认自证的宗派，大家在这个观点上没有什么分歧，也就是说在自证的量和果的判断方面没有什么不同。

但是境证方面，境证是前面讲的根识，根识的量和果，不同宗派都有各自的说法。

首先，我们按照有部宗的观点来说。有部



宗认为，色等遇到根而显现的真实外境是所量，见到外境的根是量，证知外境的心是果。按照他们的观点，所量和量果两者是同一时间中的不同实体。但这种观点是不合理的，为什么不合理呢？就像本论第一品所破的那样，有因果同时的过失。再加上，量和所量同时存在，量就不需要依靠所量而产生，等等，有许许多多过失。所以说，有部宗的观点不能承认，这样的量和果的安立方法不合理。

第二个是经部宗的观点。经部宗认为：第一刹那的外境是所量。第二刹那的时候，识生起了具境的行相，这就是量；意思就是说，依靠第一刹那的隐蔽分，产生第二刹那具有对境行相的识，这叫做量。识证知对境或者说分别对境是果。量、所量和果之间的差别，他们是这样认为的。

当然，如果我们按照唯识宗的观点来进行分析，这样的观点也不合理。因为，所有外境都是自己自证心识的幻化，实际上并不存在。但是，在暂时建立外境的时候，法称论师对此也是承认的。法称论师在《释量论》中，将量和量果通过三种方式来安立；全知麦彭仁波切在《释量论大疏》中安立科判的时候，也是这样讲的：未经观察，随顺世间人的量和果的安

立；稍微观察，随顺经部宗的量和果的安立；极细微观察，随顺唯识宗的量和果的安立，总共讲了三种安立。可见，这是第二种安立。稍微观察，没有特别详细地观察，经部宗的观点也是对的。的确是依靠前一刹那的对境，然后产生识，这个识也能真正照见对境的行相；这样一来，量和果的安立按照经部宗的观点也是合理的。萨迦班智达在《量理宝藏论自释》里面说：我是跟着两位理自在而建立观点，因明前派是跟随有部宗的观点而建立自己的宗派。他以很不满的语气说：因明前派的人全部跟着有部宗走；我不愿意这样，我跟着法称论师走。

这以上是第二个，也就是经部宗的观点。最后要详细观察量和量的果，也就是说用唯识宗的观点来进行安立。

首先是真相唯识宗。真相唯识宗认为，显现所取境的自证部分叫做所量，缘它的能取部分叫做量，真正的自证是果。"真正的自证"，是指要抛开假相唯识宗所承许的外境。因为假相唯识宗认为：外面毛发般的行相是假立的，这些既不是自己的心，也不是离开心而单独存在。所以，为了抛开假相唯识宗的观点，认定真正的自证叫做量的果。这一点，即使在分析中观名言的时候也是合理的。《中观庄严论》这

样讲，不管是唯识宗还是经部宗，所见都是心的一种行相，也就是说所取实际上是心变成外境的行相，能取就是能照见它的心识。也就是说，不管是唯识宗还是经部宗，能取所取都是自己的心，其合理的原因就在这里。但是，这是从究竟观察的角度来讲的；如果没有究竟观察，按照唯识宗的暂时观点，也应该承认外面有一种无情法，这一点我们以前也学过。总之，他们认为：所量和量果两者是同一个时间也是同一个本体，就像我们感受的痛苦和快乐一样，能受者和所受完全是一体。按照真相唯识宗的观点，应该这样安立。

而假相唯识宗认为：显现外境的增益部分是所量。大家都知道假相唯识宗的观点，外面的山河大地既不是自己的心，也不是在外境当中真实存在，而是像空中毛发一般现而无自性，这就是所谓的所量；缘取它的心识叫做量；依靠这样的量所获得的假立自证的名言是果。因为假相唯识宗内观的时候，是依靠外境而安立的，所以安立为假立的自证，这样的假立自证就是量的果。他们认为，所量和量果两者，真正的他体也是没有的，一体也是没有的，所以它们是遮他体的一体或者是遮一体之他体，是这么一个关系。

但实际上，这样的说法也是不合理的。因为在成立名言的时候，应该按照真相唯识宗所讲的那样来承许——真正内在的自证，这才是对的。他们之所以承认自证是假立的，是因为外境虚无缥缈而存在。但是，在成立名言的时候这是不合理的。所以，我们自宗在成立名言的时候，要按照真相唯识宗的观点来建立，我觉得这是非常合理的，《中观庄严论释》也是这样讲的。

己二（旁述）分二：一、境证派之观点；二、自证派之观点。

旁述讲的是比量的量果，其实比量的量果应该在下面讲，也就是说应该在自利比量和他利比量的时候讲，但是在那里没有讲，拿到这里来讲了。在《释量论》当中，这个问题比较广。

庚一、境证派之观点：

诸位智者承许说，火之自相为所量，
烟生遣余识即量，证知彼者乃为果。

这是很多世间智者异口同声这样认为的。

前面，对现量中的量、果和所量都已经作了分析，下面我们对比量识进行分析。当然比量识有果因和自性因等，但我们今天用果因来进行分析，如平时用的推理“山背后有火，因

为有烟之故”，以这样的推理来论证：“火之自相为所量。”虽然我们现在还没有看见山背后的火，但是我们以后要了知火存在，所以他们认为这是所量。而我们现在看见的就是烟，眼睛看见以后，心里面就会想：“噢！那里有烟。”产生一种执著烟的分别念。在这里，我们将执著烟的分别念安立为量。依靠执著烟的分别念来进行推断，最后了知山背后确确实实存在燃烧着的红色火焰，知道这一点就叫做果。

比量的量、所量和果，这三者之间的差别是：执著因、然后了知、最后得出宗法。通过推断的方式来了知，它们（因、所量和果）之间的关系应该这样安立，因为印度和藏地诸位大德在比量上也都如是安立之故。萨迦班智达在这里并没有以很广的理论来阐述，其实在比量上还可以进行分析，但这个问题在本论并没有详细介绍，所以不广说。

庚二、自证派之观点：

现火习气精藏中，生起现烟之习气，
是故于士不欺惑，称谓比量智者许。

对方按照唯识宗的观点与我们辩驳：按照唯识宗的观点，通过烟来推理火存在的果因或者说推理方法绝对不存在。为什么不存在呢？我们给你们提出一个问题，你们用烟来推断火

存在的时候，山背后到底有没有火？

因为我们前面讲了，唯识宗认为在识前显现的才存在，在识前不显现的就不存在。比如说看见一个人的脸，现前的部分才存在，不现前的部分就不存在，就像梦中的人一样。前一段时间，我们讲唯识宗观点的时候也这样讲过。

如果真的是这样，那用烟来推断火的时候，山背后的火到底存在还是不存在？如果存在，那就不合理。因为依靠烟来推理的时候，当时你还没有看见火，没有看见火的时候如果火存在，那唯识宗的观点也不一定是万法唯心，因为除了心识前显现的烟以外，还有不显现的火的自相也存在的缘故，所以万法唯心的观点不能成立。如果你说除了烟以外火不存在，那么用烟就没办法推断火，因为火不存在的缘故，按照唯识宗的观点应该是这样的。还有，如果说烟出现了以后才了知火，那也不合理。因为火和烟本来是因果关系，所以应该先有火，然后再由它产生烟。但是，按照你们的观点，烟先出来然后才发现火，那么因和果之间就有因在后果在前的过失。对方给我们发出了这样一个太过。

我们对他们进行回答：这种过失是没有的。但是一定要讲习气，如果没有讲习气，按照唯

识宗的观点就不能成立。实际上，山上也可以先成熟烟，也可以先成熟火；也就是说，与心识互相连接的时候先成熟的习气先显现，但在普遍加以决定时，了然明现火苏醒的习气精藏中生起显现烟的习气，如果这两者成立因果关系的话，那再度见到烟时，山上有火的习气就能够复苏，由此推知并不欺惑人们。就像我们做梦的时候，虽然当时外境根本没有火存在，但是，因为看见山上冒烟，按照推断山上一定有火，在希求火的想法驱使下而向山上奔跑，最后终于找到了火。其实，依靠烟的习气来推断有火，这是由了知火和烟之间有能生所生的关系的习气来显现的；而当时找到的火，也应该是梦中自相的火。

可见按照唯识宗的观点，我正看见烟的时候，是不是有真正自相的火单独存在呢？并不是。但是确实有具有习气的烟，依靠烟的因缘火可以产生。因此，因果之间因在后果在前的过失也是没有的。按照唯识宗的观点，显现以外还有单独一个外境存在的过失也是没有的；如果有这种过失，那我们可以用梦喻来进行推断：你梦中的烟以外还有没有自相火的存在？没有。那同样的道理，虽然没有自相火的存在，但依靠烟的推理的的确确也获得了火的自相。

所以一点也不相违，这也是印藏大德共同承认的，全知麦彭仁波切在《释量论大疏》中也这样讲。

其实，按照对方的观点，上面的部分过失不要说唯识宗具有，经部宗也应该具有。为什么呢？因为，按照经部宗的观点，烟出现的时候，产生烟的火早就已经灭完了。他们也是依靠果来推断因的相续，但那个时候它的因存不存在呢？肯定不存在。所以说，这种推断只不过是依靠我们相续中存在它们之间的能生所生关系的习气而已。因此，依靠这种果可以推断它的因存在，经部宗也可以这样分析。当然，依靠烟来推断火存在，这种推理在我们讲自利比量的时候也可以分析：它为什么是非常正确的真因呢？我们以后可以说明。

总而言之，上面所讲的量和量果之间的差别，大家一定要分清楚。同时也要了知，承认外境的宗派是怎么样承认量和量的果之间的差别的；不承认外境的宗派——唯识宗，他对量和量的果之间的关系怎么样承认。

还有，对于比量识而言，因为它毕竟要经过推断，既然要推断，那就得有一个隐蔽的东西。按照唯识宗的观点，这个隐蔽的东西怎么样承认？这跟前面所讲的一样，是众生的习气。

以众生的习气来安立，一切推理完全合理，没有任何不合理。

以上所讲的这些道理，主要是讲现量。因为量分为现量和比量，现量在第九品已经全部讲完了。现量当中最关键的是什么呢？就是要成立前世后世，成立释迦牟尼佛为量士夫。释迦牟尼佛的智慧的因、果乃至事业，全部都非常符合道理。如果有些人认为不符合道理，那可以与佛教徒公开进行辩论。辩论的时候，你们可以说："释迦牟尼佛所说的教言不符合实际道理，释迦牟尼佛成佛乃至释迦牟尼佛成为量士夫的道理不成立。"如果你有本事、有智慧、有胆量，那你可以当面与佛教徒开诚布公地进行辩论，但是自古以来佛教并不只是自我赞叹而已，应该说所有的经论都经得起任何世间理论地观察。当然，如果我们佛教徒没有懂得佛陀的无比殊胜性，尤其是现量品所讲的内容，那可能就很难回答。虽然我们这一品讲得不是特别广，但是要点全部已经讲完了。就算我们学习《释量论·成量品》，实际上要点也只有这几句话。当然，如果我们以前在这方面串习少、学得少的话，那就不一定能当下了悟。

总而言之，这一品最关键的是什么呢？有两个方面。第一个，我们作为佛教徒，必须要

承认世俗中的前世后世，不应该随顺世间无神论者所承认的那样，人死了以后什么都不存在。如果相续中有了这样的邪念，那说明我们对佛教的基本道理还没有懂得。第二个，我前面也一而再、再而三地说过，就是要知道释迦牟尼佛金口所讲的真实语，永远也不会有欺惑，半点欺惑性都没有，它根本不像任何世间凡夫智者所讲的那样。通过理论观察和实际修炼，以及以生活经验来对应，这两点完全可以得到证实。最后，自己对佛教并不只是依靠一种信心，也并不是仅仅依靠别人的介绍，而是完全从自己内心内证，也就是说生起了随法者的智慧；随着正法的智慧打开之后，自己对佛陀就会生起不共的信心。这种信心是以事势理来成立的缘故，所以会非常稳固。

因此我想，学习因明对很多有智慧、有辨别能力、有分析能力的人来说非常重要，是一门不可缺少的学问。虽然时间、环境等方面有限，我们不能特别广讲，但是我想：对聪明者，对具有前世宿缘者来讲，应该能领会其中的深奥意义。

以上，第九品已经讲完了；而且，今天密法六中阴也讲完了。对我个人来讲，今年上半年的所有计划应该算是圆满结束了。本来以为

这个因明还要拖几天，但今天已经全部讲完了。我想很多道友心里应该会很欢喜，可能很多人都会想：哎，这次因明前九品和六中阴都已经听圆满了，我还是很有福报的；这样回去，还是很快乐的，很高兴的！应该不会想：明天回去了，我会不会见到我母亲呢？什么前世的母亲、今世的母亲等等，可能不会这么想吧？应该说很多人对因明还是想要继续研究学习的，后面的观自利比量和他利比量还是比较难的，当然也不是特别地难。希望你们不管是回去的人，还是住在学院当中的人，应该好好地看一下。等《量理宝藏论》讲完了以后，如果时间来得及的话，我到时候就讲一下《解义慧剑》；如果还有时间，就讲《成量品》；后面还有一个《因类学》，这个《因类学》明年也应该讲。这本书如果能全部讲完，就会觉得比较舒服。

好，今天就讲到这里！



第六十一节课

下面我们宣讲第十品，第十品主要讲自利比量。量分为现量和比量，现量在第九品已经讲了，现在我们讲比量。所谓比量可以分为两种，一个叫自利比量，另一个叫他利比量。他利比量实际上是自利比量的果，所以说真正的比量可以包括在自利比量当中。依靠这些比量可以得到什么样的利益呢？我想在座的各位应该清楚，有许许多多能现量见到的东西可以通过现量取得证明，而有一些比较隐蔽的事物则必须要通过比量来了知；所以比量对我们学一些知识，尤其是要推断一些比较隐秘、深奥的未知法是非常必要的。

不过现在世间上的很多人，对逻辑性比较强的学问不感兴趣。今天有一位美国的道友给我打电话，他问我在讲什么，我说我今天开始讲自利比量。后来他说不要讲自利比量了，因为现在西方人一般都不会用推理，而传讲一些简单的人天福报的修法，类似基督教的教义，这对很多人的根基来讲是非常适合的。他还说，有没有百分之二十的人能听懂逻辑性的法都不好说，西方人不太喜欢听逻辑性的法，尤其是因明的推理。我当时则说，西方人不一定全是

比较愚笨的，如果是一些真正有智慧、有理智的人，在这个世间当中也会有许许多多不了知的事，对此如果没有用三相齐全的推理来了知，那就非常困难。当时，我在电话里面，也算是一种辩论或者是一种研讨吧。

实际上，他说的也的确有道理，如果在一般的信徒和老百姓当中宣讲一些逻辑性、理论性比较强的道理，那很多人不一定能接受。但我们这里毕竟是佛学院，是学一些深奥知识的场合，如果我们对所有的年轻人每天都讲一些善有善报、恶有恶报，或者人身难得，死亡以后如何转到天界去的道理，那这能不能让大家都满足呢？我觉得恐怕是不行的。

而且，这次我出去的过程当中了解到，在很多佛学院、大学里面都有人在学习因明。一般来讲，听因明和中观的这些道友在世间中应该说是有一定造诣、有一些出息的；也就是说对这些深层次的佛法，要具有一定的兴趣和理解力的人才愿意听。因此，我们今天对自利比量做个简单地介绍。以后我们也会知道因明中的这些名词怎样用，自己在推断任何一个法的时候也可以用上许许多多的知识。

按理来讲，我们讲自利比量之前，应该先给大家讲一下因类学。我去年已经翻译了全知

麦彭仁波切的《因类学》，放在《量理宝藏论》后面。如果先讲一下因类学，再讲自利比量就比较容易懂，但这次先讲自利比量，以后有时间再给大家补充也可以。在座的各位如果在方便、时间允许的情况下，一边学习自利比量一边学习因类学，很多因明的推理应该会明白的。

丁二（比量）分二：一、自利比量；二、他利比量。

戊一（自利比量）分二：一、法相；二、抉择意义。

己一、法相：

比量有二其自利，由三相因知本义。

比量分为自利比量和他利比量，他利比量下一品给大家广为介绍，这里首先介绍自利比量。那么自利比量的法相是什么呢？就是通过三相推理来了知所衡量的意义，比如说“柱子是无常，所作之故”，这一个推理应该具足三相。任何一个人，如果以前根本不知道以推理的方式了知柱子是无常，现在通过所作因来推断出柱子决定是无常，这就是自利比量。实际上自利比量的法相也可以用在比量的法相上，为什么呢？因为真正的比量实际上就是自利比量，表面上看来比量分为自利比量和他利比量，实际上他利比量可以包括在自利比量当中。因此，

以三相齐全的因来觉知未知的意义不仅是自利比量的法相，同时也是总比量的法相，我们可以这样来安立。

总的来讲，在这个世间当中大家学会比量是很重要的。很多人在说话的过程当中，“啊！这一点是用比量来成立的。”但是真正要用比量来推的时候，很多人可能不会推。我们学了这一品以后，因明的基本推断方法会了如指掌的。

己二（抉择意义）分二：一、通达之因；二、说明由因所证之所立。

庚一（通达之因）分二：一、认识因之观待事；二、观待彼因之分类。

辛一（认识因之观待事）分三：一、第一相之观待事宗法；二、同品遍异品遍之观待事同品与违品；三、安立彼等为观待事之理由。

壬一（第一相之观待事宗法）分二：一、总体思维比量之语义；二、决定场合义之差别。

癸一（总体思维比量之语义）分二：一、认识比量之语言照了境；二、如何缘取之语言法相。

子一、（认识比量之语言照了境）：

宗法即法与有法，聚合宣说乃真名，
为持彼之一方故，任意一者用假名。

对从来没有学过因明推理的人，突然讲这



个颂词恐怕有些困难。在这里，作者首先给大家介绍三相中的宗法。什么叫做宗法呢？其实前面我们在其他论典中也涉及过宗法。三相当中，有时候有法和所立法两者的聚合叫宗法，有时候其中的一者叫宗法。比如说“柱子是无常的，所作之故”，此中柱子和无常可以称为宗法，这种聚合叫宗法；其中的柱子和无常分开，单独也可以叫宗法，有这两种情况。

这里我们要分析，真实名称的宗法指的是哪一个，假立名称的宗法指的是哪一个。其实这个道理，在《释量论》第一品中，专门以一句“宗法彼分遍”来进行阐述。上师如意宝在八七年的冬天带我们学《释量论》的时候，光是这一句就讲了很长时间，因为在全知麦彭仁波切的大疏里面，这一句讲得比较广。自利比量在《释量论》的第一品中介绍得比较广，你们方便的话，可以自己看一下。现在汉传因明学的逻辑推理中关于自利比量和他利比量，我觉得介绍得比较不错，下课之后方便的话你们自己可以参考一些书，然后再思维，有些道理应该会明白的。

这里的意思是，很多因明论典中讲宗法或者所立的名言是有法和法的聚合，这叫做宗法的真实名称。我刚才也讲了“柱子是无常，所

作之故”，此中“柱子”是有法，“无常”是未知法(因为原来不知道柱子是无常的)，这两个法的总合叫做宗法，这种聚合就叫做宗法的真实名称。应该这样来理解。如果持执其中的一种，要么是柱子要么是无常，这样单独分出来也可以叫宗法，但是这种宗法的名称是假名，因为名称中有假名和真名两种。

按照因明的真实义来讲，所立法和有法的总合才叫做宗法，在《释量论》以及《量理宝藏论自释》中，都是这样讲的。当然所谓宗法，有时候叫法，有时候叫有法，有时候叫有法和法的总合，有几种说法。这里，宗法、所量、所立这几个意思应该是一样的。所以，宗法的真名，到底指的是什么呢？也就是刚才所讲的柱子和无常的总合，或者说有法和所立的总合。

我觉得我们四众道友当中有些根性对因明的道理还是很能分析，有些根性对因明的一些理智很难接受，有这种情况。以前我们读书的时候，有些人本来成绩很不错的，但他一遇到数理化的时候就不行了，怎么样也反应不过来，然而一遇到文科的时候就非常聪明；有些人对数理化非常精通，但一遇到写作文就根本转不过来，每个人的特长和智慧的尖锐性都有所不同。我们在座的道友，可能每个人的智慧也会

有不同的情况。但不管怎么样，所谓的宗法，大家还是从这方面来理解。

子二（如何缘取之语言法相）分二：一、真名与假名之差别；二、思维实法与假法。

丑一、真名与假名之差别：

首先，什么叫做真名，什么叫做假的名称？这在生活中也是经常遇到的。颂词这样说：

随欲说依前命名，理解彼义即真名，
依彼个别之缘由，了达他法许假名。

下面，我们宣讲真名和假名的差别。

不观待任何其他理由或者必要，最初的时候命名大师看见一个事物就给它立下一种名称，以一种名称为之命名。比如说，最初的时候古人看见具有项峰垂胡的动物，就给它命名为黄牛。那么，为什么要给它取黄牛呢？他并不是因为看了项峰垂胡之后，以其他的必要与理由才取名为黄牛；而是凡是具有这种特点的动物，就命名为黄牛，并没有任何其他的理由，这叫做真名——真正的名称。又比如说柱子，刚开始给它取名的人，他没有什么其他的理由，只不过看到它以后就命名为柱子；从此之后，人们都依靠这种名称来理解它、判断它、分析它，这就是所谓的真名。真名的意思是这样的。

还有一种是假名。所谓假名，首先有事物，

而且它有真实的名称，然而由于有相似的原因，或者有相关的原因，有了各种原因和必要，一个事物的名称就套在另一个事物上面。比如说我看见一个人，他特别笨，反应不过来，又因为我以前看见黄牛也特别笨，于是就把黄牛的名称加在这个特别笨的人上面，看见他就叫“黄牛、黄牛”，或者叫“老猪、老猪”，就说这个人很笨。这样的话，因各种与它相似的原因，或者相关的原因，另一个事物的名称就加在这个事物上。我觉得还有一种不满的原因，有些人本来非常好，但是因为有人与他的关系不好，心里对他不满，非要给他加一种难听的名称，那么这也叫做假名。

这里的假名，世间也有这种说法。比如说有些人长得比较难看，嘴比较大，鼻子也是塌鼻子；这样的话，人们都说“大狮子、大狮子”，有这种说法。实际上他是不是真正的狮子呢？肯定不是。只不过与狮子的长相比较相似，人们就称他为大狮子。这也叫做假名。

那么，假名能不能代表前面的动物呢？不行，只不过它的名称套在另一个事物上面而已。

这是真名和假名之间的差别。当然，真名和假名在相关注疏当中，也有从时间、形相、事物的对境方面进行的不同分析，但我们在这

里不广说。

第二个问题也分两个方面，首先讲为什么这样的聚合叫宗法，且是真名。我们前面已经讲了，法和有法的聚合叫宗法，且叫真名。这是为什么呢？这没有其他的原因。

丑二（思维实法与假法）分二：一、思维兼义实法；二、思维支分为假法。

寅一、思维兼义为实法：

聚义即是宗法名，诸智者前原本成。

刚才，我们讲了在世间中取名的两种方法，一个是真名，一个是假名。那么，刚才为什么说三相推理中的宗法是有法和所立两者聚合的法呢？也就是说，聚义取名为宗法有没有其他的理由？没有什么其他的理由。他这里，这就是真名——真实的名称。那么，取这种真实名称的原因是什么呢？没有什么其他的原因。实际上，对佛教中的所有智者以及外道中所有懂得因明推理的人来讲，这种名称都是众所周知的，这是大家共称的一种名称，就像讲黄牛一样，哪有什么其他的理由给它取名为黄牛呢？根本是没有的，那同样，这种名称在所有外道和内道的诸位智者面前，原本就是成立的。所以，我们在学习因明的时候，宗法形成的原因应该如是理解。

这是讲宗法立名为真名的原因；下面我们讲，有法和法在分开的时候也可以叫宗法的原因。

寅二（思维支分为假法）分三：一、立名之缘由；二、立名之必要；三、假法与实际不符。

卯一、立名之缘由：

立名观待余相似，以及相属之理由。

有法或者法安立为宗法的缘由是什么呢？有这么两种缘由：立名观待相似，立名观待相属，有相似和相属两种缘由。

意思是什么呢？就是说我们为什么安立假名？安立假名有两种理由：第一个是相似作为理由，比如说世间有一种黑色的药，就是一种黑色的花，但是从表面上看，这特别像一只乌鸦，所以人们称它为带箭乌鸦，实际上它是一种植物。那么，它是不是真正的带箭乌鸦呢？并不是，只不过与它的形相有些相似而已。我们平时也是这样，人非常愚笨的话，就称之为牦牛，实际上这也是相似作为理由的，这是一个理由。

第二个是相关作为理由，这分四个方面来讲。其中，第一个是果取名为因。比如说，我们看见日光的时候都说太阳已经照耀大地，有

这样的说法；实际上这并不是真正的太阳，而是太阳的光芒。太阳和光芒有因和果的关系，人们把果的名称取为因，也就是将光芒说成太阳，这是第二个相关理由中的第一个分缘由。

然后是第二个分缘由，也就是因取为果的名称。比如说，世间人们所谓的酒在辞藻学中称为迷醉。实际上，所谓迷醉是指依靠酒的力量而使人们陶醉。因为这样的缘由，酒也叫迷醉，有这样的说法。

然后是第三个分缘由，就是整体的名称取在部分上。比如说我们看见一座房子的部分燃火了，大家都说房子起火了；或者是一块布匹的部分着火了，大家都说布匹烧着了，等等，有这种说法。这是整体名称取在部分上的一种取名方法。

然后是第四个分缘由，就是部分的名称取在整体上。比如说，我们平时所听到的鼓声，实际上这种声音是由各种各样的因缘具足以后才发出的，但是人们却称之为鼓声，这是将部分的名称取在整体上；还有，依靠作意、根、对境几种因缘而产生的识，人们称之为根识，等等。

所以在不同的场合中，取名的方法也完全不相同。

第六十二节课

现在我们继续讲《量理宝藏论》第十品，第十品主要讲自利比量，自利比量也叫做未知比量，有两种说法。陈那论师的《正理论》也讲了自利比量，他的《集量论》和法称论师的《释量论》第一品对自利比量也讲得比较清楚。

我们学这一品的时候，一定要了解三相推理。我们以前讲过，三相推理具足就是真正的比量，三相推理不齐全叫相似的量，不是真正的量。

现在正在讲述三相中的第一相——宗法。昨天也讲了，真正的宗法名称是有法和法的聚合；有法或者法(所立)的单独名称也可以称为宗法，但这不是真名称，是假名称。这是简略地复述一下前面所讲过的道理。以上，我们是从三个方面来分析假名的：一个是缘由，第二是必要，还有假名与实际不符合。昨天已讲了假名称的缘由，今天开始讲第二个——必要。

卯二(立名之必要)分二：一、法立名为所立之必要；二、有法立名为宗法之必要。

这个科判是非常关键的，大家一定要清楚。大家一定要知道法和有法，比如说“柱子是无常，所作之故”，这里的“无常”是法，“柱子”

是有法。在三相推理的时候，法命名为所立，有法命名为宗法。为什么这样分开立名呢？如果没有这样立名，就不能了知三相推理中的宗法，有这样的必要。

辰一、法立名为所立之必要：

法取所立之名称，相违之因妄执真，
为遣如此邪分别，或就组合而命名。

这里法取名为所立，不叫法而命名为所立，原因是什么呢？有两个必要。

第一个必要是什么呢？有些人认为相违的法(相违的推理、相违的因)也有同品法，比如说“柱子常有，所作之故”，实际上这是一个相违的推理。对于这个相违的推理，如果从同品法方面来讲，所作在柱子上成立，所作是无常，那么柱子的无常和所作就是同品。而“柱子常有，所作之故”实际上是一个相违的推理，所以，我们千万不能把相违的推理安立为真实的推理。如果安立为真实的推理，那相违因就不存在了，一切非因也就全部成为真因了，有这个过失。为什么把单独的法立名为所立而不说是法，原因就是有些人认为相违的法也可以有真正的推理，为了遣除这种将相违的因执为真因的邪念，我们就把法安立为所立。这是第一个必要。

第二个必要是什么呢？如果我们直接说法，那么在词句的组合方面就不太方便。当然在藏文和汉文里面，可能我们感觉不出来它在词语的搭配组合方面有什么不合理。但实际上，法称论师在《释量论》中比较明确地说明了这个道理：在梵语中，如果在同一个词句的组合中，法安立为其他法是不合理的，而法立名为所立，词的配合方面就相当合理。

所以说有两种立名的必要：第一种必要是为了遣除别人把相违的推理执为真实推理的邪念，第二种必要是词的搭配方面有一定的方便。有这两种必要的原因，我们在运用“柱子是无常，所作之故”这个三相推理的时候，人们往往都把无常称为所立，而并没有说是法。

总而言之，我们这几天讲来讲去的原因就是让你知道宗法到底是什么样。在某种场合中法和有法的聚合叫宗法，在某种场合中单独的有法叫宗法、单独的法安立为所立。法安立为所立的原因或者必要在这里已讲得比较清楚。这是第一个，法立名为所立的必要。

辰二(有法立名为宗法之必要)分二：一、真实必要；二、断除与未命名相同之观点。

巳一、真实必要：

大家都知道，凡是学过因明会三相推理的

人，在分析“柱子是无常，所作之故”的时候，都不说柱子是有法，而说柱子是宗法。那么，不叫有法而叫宗法的必要是什么呢？原因或者必要就在这里说明。

若说有法具错事，若遮诸边延误时，
若说真名失声律，为轻易知故说宗。

这里讲了三种原因。

我们在因明的辩论过程中，安立三相推理“柱子无常，所作之故”的时候，柱子叫做有法，有法这个名称本来是可以用的。一方面所诤事可以用有法这个名称，另一方面在某种场合中所立法也可以用这个名称，还有所立和所诤事的集聚也可以称为有法。在通过有法这个名称而运用方面来讲，都是可以的。但是我们在因明的辩论中，柱子不叫有法而叫宗法，为什么呢？有三个原因。

第一个原因，如果我们说有法就会出现错乱的可能。那到底是怎么样错乱呢？这主要是在三相推理中的错乱，比如我们说有法的时候，那么有可能是指第一相中的柱子，也有可能是指第二相中它的同品法，也很有可能是指第三相中它的异品法。很可能有这种错乱现象：把有法错认为除了欲知事以外的同品法和异品法。而如果称为宗法，以上的过失即可避免。

因此，在因明辩论中并没有把所诤事叫有法而叫宗法。这是第一个原因。

第二个原因，有些人可能认为，即使错认为同品法或者异品法，这也没有什么。因为我们可以一个一个地说：这个有法既不是同品法的有法也不是异品法的有法，我们遮破第一个同品法的边和第二个异品法的边之后就建立起了欲知事，这没有什么不可以的。但这种说法是不合理的，为什么呢？因为如果遮破了其他边，那就耽误了很长时间。如果我们说：所谓有法，既不是同品法的有法也不是异品法的有法，而是所诤事或者欲知事，那这样就耽误了很长时间，所以没有必要。有些人可能这样认为，这也耽误不了几分钟，很快就说完了，耽误一点时间也没有什么，只要说清楚就可以了。但是，在《自释》里面作者对这个问题也回答了：对轻而易举的一件事情，如果我们用很简单的语言就可以描述，那就没有必要遮破很多边。就像我昨天给大家讲的一样，如果我们可以用非常简明扼要的语句来表达一件事情，就没有必要转弯抹角啰哩啰唆地说半天。平时我们说话的时候也是这样，如果是在简单的语言实在没办法表达的时候，当然你该说的话全部要说完，耽误时间也不要紧。但是如果在不需

要耽误时间的情况下也能描述，那最好不要耽误时间。因明的说法也是这样的。所以遮破其他的边没有必要，因为会耽误很长的时间。

第三种原因，有些人可能认为，那这样不如说真名好。说真名指的是什么呢？就是直接说欲知有法之法。大家都知道，三相中的第一个法——欲知有法，是“柱子无常，所作之故”里面的柱子，实际上柱子就是你想要知道的法，所以你应该直接了当地说欲知有法的真名——欲知有法之法。但直接说真名是不太合理的，因为已经完全失去了词语的声律或者词语的组合。为什么呢？因为我们不论在印度的梵语中或者藏文里面，一般来讲三相推理是用很简单的语言来描述的：“宗法有无同品”。这一句话，第一个宗法的相已经说了，第二个有同品的相也已经说了，第三种无有同品的相(异品遍)也已经讲了。“宗法有无同品”，这一句话三相已经圆满了。但是如果你直接把宗法的名称——欲知有法之法说了，那在这一句话里面就根本没办法搭配词语，表述起来会有一定的麻烦。有些人可能会想：麻烦一点也不要紧，反正我把内容表达清楚就可以了，词句方面不是很关键。但这种想法是不对的，本来可以用比较流畅的语言来表达，可你偏偏用非常别扭绕口的语言，

这是不合理的。或者说与刚才从时间方面所描述的一样，如果我们在词语的配合上面能使用简单的语言，那就没有必要说很多复杂的话。平时我们说话的时候，说一些无关紧要的语句或者把毫无相干的话夹杂在里面，没有必要。

现在，世界上、国际上对说话交流也非常重视。像我这样，有时候想表达的表达不清楚，而没有必要的话，反而在中间说来说去，其实这是非常不合理的。除了在有些特别钝根者面前你可以特意广说，一般来说在比较严谨的场合中语言一定要尽量精炼，不要特别繁琐，没有必要。所以，这里词句的配合也要尽量简练适宜。一句话就能表达的内容，你讲三句、四句，那纯属多余。《自释》里面说，如果我们用指甲能切开的东西，就没有必要拿斧子来砍；同样的道理，本来用一句话可以描述的东西，你用半天的时间来说，那就已经失去了词语的合理搭配，所以这是不合理的。因此，为了准确而精练地表达某种意义，也就是指所诤事或者欲知有法，我们在三相推理时应该用宗法。

现在，恐怕很多道友对推理中的第一个宗法已经了如指掌了：噢，原来法称论师在因明里面把第一个欲知事叫宗法有这么多的密意，有这么多的必要！我以后既不说所诤事，也不

说欲知事，我只说宗法。

如果说宗法，那不管判断柱子也好，判断瓶子也好，或者山上的火，大家都会明白第一个就是宗法。如果我们没有把这样的道理讲清楚，大家都会有这种想法：其实宗法也可以叫有法，也可以用其他的一个词来表示，那为什么叫宗法呢？我们在这里已经把为什么只能叫宗法、不能叫其他的名称的理由讲得比较清楚了。

巳二、断除与未命名相同之观点：

谓宗有法皆等同。就共称言有差别。

印度斯利雅普博等论师这样认为：你们刚才讲的，从语句方面来讲倒是真的很方便，所以我们以后不叫有法或者欲知有法是可以的，因为这样说起来非常方便；但是在实际意义上，这样并不能遮止颠倒妄念。为什么呢？他这里说"宗有法皆等同"，宗法也好，有法也好，这两者都涉及很多很多的法。为什么这么讲呢？比如说宗法，有时候有法叫宗法，有时候所立法叫宗法，还有所立法和有法的总合也叫宗法，宗法涉及的面有这么多。有法也同样，有时候所立法叫有法，有时候欲知法叫有法，还有欲知法和所立法的总合(聚合)也叫有法。这样的话，你们说推理中的所诤事是宗法，其实宗法

跟有法没有什么差别。原来你没有命名的时候叫有法，现在你命名为宗法，实际上两者的对境或者说两者涉及面的广狭并没有什么差别。这样一来，你把有法命名为宗法有什么必要呢？没有任何必要。对方给我们提出了这样一个问题。

作者对他们回答：两者从表面上看好像相同，但实际上完全不相同。哪方面完全不相同呢？尽人皆知方面完全不相同。也就是说，在世间人们共同称呼方面完全不相同，或者说在习惯上完全不相同。不相同的原因在总结偈中广说。

总结偈：

与法相属宗法名，即所诤事如具手，
与法相属有法名，不能确定如具首。

本颂用两个比喻来说明两者之间的差别。

从意义上进行观察的的确确也是，有法的涉及面也比较广，宗法的涉及面也比较广，好像两者没有任何差别。但是，世间人们有一种习惯，凭着别人的命名，将外境的名称与分别念，也就是将名言总相和义总相混合为一体，有这样一种习惯；所以，在实际运用中还是有所差别的。什么样的差别呢？虽然宗法和有法所涉及的内容同样都非常多，但是在这里"与

法相关的”指的是什么呢？指与所立法相关的名称——宗法，也即所诤事，所诤事叫做宗法。因为在因明学界，或者凡是懂得逻辑推理的人，一说宗法的时候，大家都会知道，“柱子无常，所作之故”中的宗法，就是指的柱子。

虽然所立法也可以叫宗法，它们的聚合也可以叫宗法，但是一般情况下所诤事才叫宗法。在世间这是一种普遍的概念，是一种公认的现象。我们打个比方，印度辞藻学里面有个词称为具手[3]，实际意义上具手牵涉的面比较广，凡是具有手的都牵涉。大象也有手，牦牛也有手，狮子也有手，很多动物都有手，还包括我们人类和其他很多众生在内。有些有两只手，有些有三只手，有些是一只手，各种各样的情况都有。有些残疾人一只手也没有，这不叫具手。虽然很多众生都有手，但是按照印度辞藻学的传统，具手指的就是大象。说具手的时候他根本不会误认为：这是不是牦牛？这是不是人？他不会误认为是其他生命，因为这只是大象单独的一种名称。这是一个比喻，下面还有另外一个比喻。

虽然与法相属的所诤事可以命名为有法，

[3] 在梵文中，手、蹄、爪都是一个词。



但一般来讲人们并没有将所诤事或者欲知事安立为有法的习惯。虽然从道理上看所诤事也可以叫有法，但是习惯上是没有的。我们举一个例子，所谓具首——具有头，大家知道哪一个动物都具有首，所以一说具首的时候，凡是具有头的众生都可以以概念的方式现前。虽然它涉及一切有头的众生，但不能确定是大象或者牦牛等每一个特指的众生，因为人们的生活中并没有这种习惯。同样的道理，我们一说宗法，以人们的习惯就会知道是所诤事；而如果说有法，以人们的习惯不一定能了知是所诤事，这方面有一定的差别。所以，我们现在应该知道，将所诤事称为宗法，还是有其必要的。

下面说假法或者假名与实际不符合。因为刚才有法叫做宗法，法称之为所立，这两个分开是这样命名的。但分开命名只不过是假名而已，它们的真正名称如果称为宗法或者所立就不合理。为什么不合理呢？因为所立的法相不全。下面就讲这个道理。

卯三、假法与实际不符：

法与有法非所立，彼等不具法相故。

意思就是说，法和有法各自并不是所立，因为它们都不具足所立的法相之故。刚才“柱子是无常，所作之故”，这里面的有法指的是



柱子，法指的是无常。那么柱子单独能不能安立为所立呢？不能安立。为什么呢？因为柱子并不具足所立的法相之故。那无常可不可以安立为所立呢？也不能安立，因为它也不具足所立的法相。

当然，所立的法相在后文中可能也会说。《集量论》讲了五种法相，《理门论》讲了一种法相。我们在这里归纳而言，实际上所立的法相就是没有已证已违而认定的所量。

大家都应该知道，什么叫做没有已证已违。那没有已证已违的意思是什么呢？如果在我们面前已经得到证实，那它就不是所立。那什么叫做所立呢？比如对方和我对于柱子的话题进行辩论，一个人说柱子是无常，一个人说不是无常，我们对柱子到底是不是无常还没有真正论证完毕；如果已经论证完了，它就不是所立了，而是我们两人共同承认的法。所以说还没有被证明，这是所立的第一个法相。

所立的第二个法相，相违在我们两人面前没有成立。如果以理相违，那两个人都共同承认了。比如说火不是热性，对方也不承认，我也不承认，我们都不承认火不是热性。两者都已经承认火是热性的话，别人说火不是热性，这是以理相违——与现量相违。所以，已经与



正量相违的东西，我们再辩论也没有什么必要，这也不叫所立。

因此，还没有成为已证的，还没有成为已违的，而必须要衡量的，这才叫所立。如果没有衡量，世间这么多的法也就不会成为所立。所以，我们必须要判断这件事情，它必须要成为共同的话题。如果没有成为共同的话题，那么其他的石头、水晶念珠等，我们在这里也不会探讨；因为不管它是无常也好、常有也好，与我们并没有什么关系。既然拿到桌面上我们要探讨的话，那这已经成了认定的所量(衡量处)了。所以，只有具足这三种条件的法才叫做所立。

我们刚才已经讲了，单独的有法和法并不具足所立的法相。为什么这么讲呢？比如说单独的柱子，那我们之间有没有辩论呢？没有辩论。如果没有加上无常，那么不管是你说柱子，还是我说柱子，这样并不会引发我们之间的辩论。所以，单独的有法并不具足所立的法相。单独的无常或者说单独的法，它具不具足所立的法相呢？也不具足。因为，是无常的话，那么不管是你说无常，还是我说无常，光说无常而没有柱子的前提，这也不会有什么辩论。所以说单独的法也不会成为所立。

真正的所立是什么呢？就像我们前面所讲的那样：柱子是无常；柱子是无常的话，我们两人就有辩论了。他认为柱子不一定是无常的，我认为柱子是无常的。所以，有法和法的聚合才是真正的宗法、真正的所立。我们对这个问题一定要了解。

既然在每一个法上面没有所立的法相，那它为什么有这样的假名呢？说是可以这样说。前面也已经讲了，柱子是无常，平时没有详细观察的时候，我们可以说：柱子叫做宗法，无常叫做所立，所作叫做因。在这个场合中，无常可以立名为所立，但这是假名为所立的。

如果你真正去观察，其实无常根本不具足所立的法相。原因是什么呢？因为，单独的无常从来也没有建不建立的概念。所以说你要安立所立的话，必须要有一个能立的东西把它建立起来才可以叫所立。所谓所立、能立，因是能立、立宗是所立，在这种情况下才可以建立。

因此在推理中，真实的宗法名称为什么一定是有法和法的总合，而且单独的法和有法根本不具足所立的法相，其原因就是这样的。

癸二、决定场合义之差别：

作衡量事欲知法，彼上成立即宗法。

也就是说，作为衡量的事就是欲知法，在



这上面如果因成立，就叫做宗法。

什么叫做宗法呢？作为衡量的事是欲知法，比如我们说柱子是无常，那么柱子无常作为所衡量的欲知法，在柱子无常上面，所作的法成立还是不成立？当然成立的情况有两种：有一种是现量成立，有一种是比量成立。如果是现量成立，那我们可以举“山上有火，有烟之故”的例子，此中的烟是眼睛现量见到的，在欲知事上面，现量的因已经成立，这叫做宗法。如果是通过比量成立，那么与刚才所推的一样：“柱子是无常，所作之故。”虽然所作我们不一定现量看见，但是可以通过别人比较可靠的消息，或者通过其他理证知道，这样就可以确定柱子是所作。既然它是所作，那肯定是无常，这样通过比量，因在宗法上成立。或者说在欲知事上面，比量的因已经成立，这叫做宗法。这以上已经说明了宗法。

总而言之，大家一定要清楚宗法到底是什么样的，也就是说因在所诤事上成立，这样，第一相宗法就已经具足了。如果别人说：“柱子无常，它是牦牛之故。”我们说不成立。为什么呢？因为三相推理中的第一个——宗法不成立。怎么不成立呢？因为柱子根本不是牦牛，牦牛的因在柱子上不成立。

这以上，三相推理中的第一个——宗法已经讲得比较清楚了。但是，如果我们以前也没有参加过辩论，也不知道三相推理到底是什么样的，那恐怕稍微有一点难懂。但你只要稍微看一下《释量论》、《集量论》、《理滴论》，以及法称论师其他相关论典，就不是特别困难。





《量理宝藏论》思考题

第八品

第 43 课

121、了知法相、名相、事相有何必要？

122、详细分析三相的不同特点和关系。如果此三者均以遣余识了解，则为何法相、名相还有“境法与心法”之别？

123、为什么因明前派承许的无论法相是否需要法相皆不合理？

第 44 课

124、为什么自宗成立名相的观点没有无穷的过失？

125、比喻说明自宗如何以三次论式来运用因与建立法相。

第 45 课

126、如何遮破他宗所安立“法相的法相”的观点？自宗如何承许？

127、雪域前派如何归摄法相的过失？自宗如何

破斥？
128、自宗怎样安立总的法相的过失？

第 46 课

129、对自宗安立的法相的三大过失，对方罗列了哪两大过失？自宗是如何回辩的？
130、法相和名相是一实体吗？如果不是一实体，为什么可以用自性因来推理？
131、世间名言是怎么形成的？它和名相、名称有何差别？请举例说明。

第 47 课

132、“三法各自反体可独自显现”，此观点有什么过失？自宗观点如何承许？
133、法相与名相间的相属如何以量确立？事相与名相间的相属世人是如何运用建立的？
134、从正反方面举例说明三法总别共 12 种论式成立三法自反体是互不混杂的方式存在，并说明其中二种论式不正确的理由。

第 48 课

135、对于法相、名相、事相依 12 种推理而互不混杂的论式中，对方提出了哪些诤论？自宗



如何遣除？
136、举例说明为何相违、相同的论式也有能合理成立的时候。
137、在“谓法名相境一体，异体量不等皆误”中，对方是如何承许的？自宗对此如何遮破？

第 49 课

138、解释量、量士夫、不欺及明未知义。
139、简述天王慧等论师对“量”的定义，并遮破其不合理之观点。
140、萨迦班智达自宗如何安立量的法相？

第 50 课

141、分别说明定解与增益的法相及分类。无分别增益为什么不属于此处的增益？
142、什么叫做“骤然比量”？骤然比量为什么属于颠倒识？
143、分别说明定解与增益二者在对境、本体、时间上的三种辩论。

第 51 课

144、萨迦班智达与胜法论师安立量的分基，为什么前者较后者合理？




145、从一本体异反体、遮一体之他体、一体、异体四方面分析现量与比量的关系。自宗所承认的观点，为什么没有比量不是识或者与总现量成他体的过失？
146、分别说明四种现量、错乱根识、比量哪些有说词？哪些有释词？

第 52 课

147、如何遮破因明前派将“本非现量妄执为现量”、“本是现量妄执为非现量”的观点？
148、如何遮破因明前派将“本是比量妄执为非比量”、“本是非比量妄执为比量”的观点？

第 53 课

149、量是不欺这一点通过自决定还是他决定来证知的？为什么说自定量不依他定量、他定量依靠自定量来了知？
150、他宗和自宗是如何安立遮破与建立的？破立是如何决定的？

第九品

第 54 课

151、自宗承许现量法相中所离的分别是什么？



为什么安立两种法相？
152、各宗派对现量分类各有什么不同观点？
153、自宗对于根现量法相如何依于根的离分别、不错乱来建立？为什么取名为根识？

第 55 课

154、意现量的法相是什么？请从意现量和根现量二者产生的因缘、时间以及本体的角度分析二者之间的异同。
155、请以比喻说明五种意现量产生的方式。
156、意现量既然以自力无法引出决定，那它为何属于在正量中？如果意现量也如实照见了对境，为何人们不说意现量见到，而说是自己的眼识见到？
157、为什么根现量有相续，意现量无相续？

第 56 课

158、按照全知麦彭仁波切的观点如何以理证成立意现量？
159、若五根识和意识本体是一实体，那么是否会有眼根识变成耳根识的过失？
160、请说出自证现量和瑜伽现量的法相。






第 57 课

161、分别说明瑜伽现量的所缘缘、增上缘与等无间缘。

162、为什么不能在眼根上积业而是在阿赖耶上积业？请以比喻说明。

163、本论中应该如何理解佛陀智慧的产生因缘？

164、凡夫与圣者是如何依靠量来进行取舍的？通过那两种推理可推知佛陀是遍知？

第 58 课

165、有些论师认为前际无始、后际无终以自证现量可以成立，并分别以火和灯作为同喻的观点是否正确？为什么？

166、自宗如何建立前际无始、未来无终的观点？

167、如何遮破“谓业身心轮回因，为断二者经苦行”的观点？对轮回之因与彼之对治自宗如何安立？

第 59 课

168、怎样建立新的光明本性没有始终？其法相是什么？

169、怎样遣除“佛陀断圆满功德不合理”的观点？

170、外道认为“修行人通过修行获得佛果是不合理的”，对此如何破斥？

171、如何以理证成立佛陀是量士夫？

第 60 课

172、陈那论师与法称论师对分别错乱识的分类有何不同观点？

173、承认外境与不承认外境的宗派对量果的安立有何差别？

174、按照唯识宗的观点，进行比量推理时，隐蔽的对境如何成立？

第十品

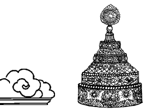
第 61 课

175、比量的法相及分类是什么？

176、什么是宗法的真名和假名？真名和假名的差别是什么？安立之因是什么？

第 62 课

177、在因明的推理中，将有法命名为宗法的必要是什么？




178、请说明宗法和有法的差别以及宗法在实际生活中的作用?

179、真正的所立是什么?为什么单独的法或有法是假的所立?





